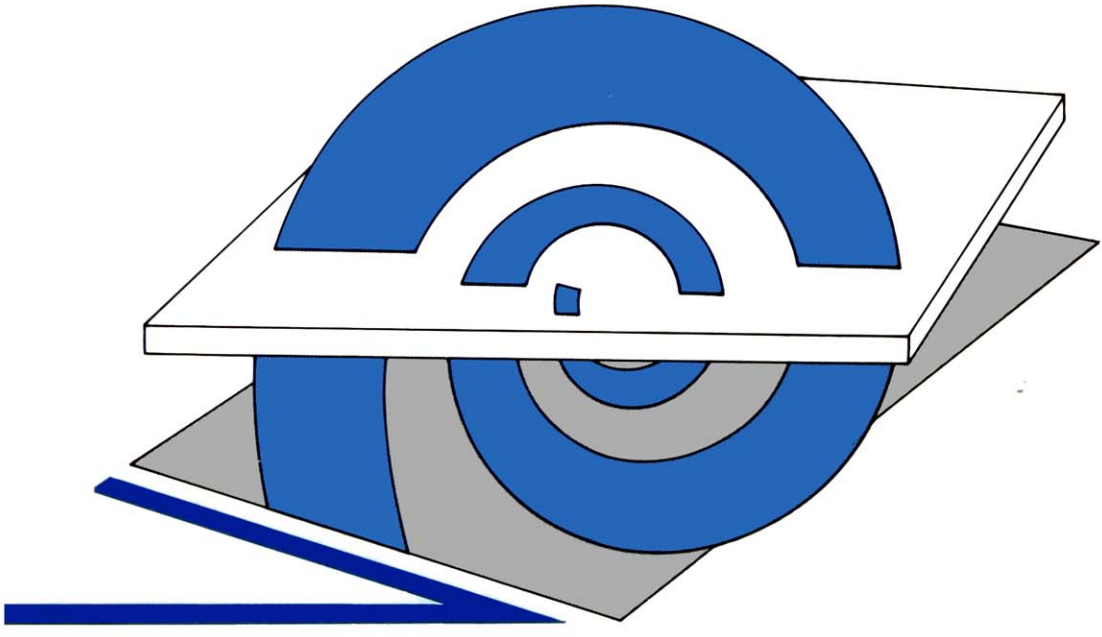
Arnold Gehlen

L'UOMO NELL'ERA DELLA TECNICA

Prefazione di Antimo Negri



SUGARCo SE EDIZIONI

COLLANA ARGOMENTI

Filosofia_in_Ita

Il presente saggio di « psicologia sociale » di Arnold Gehlen — uno dei maggiori sociologi tedeschi moderni — è densissimo di annotazioni, di verifiche, di analogie, di richiami ad altre branche del sapere umano (fisica, matematica, strutturalismo, cibernetica ecc.). Rifacendosi ad esperienze di altri studiosi, da Spengler a Toynbee, da Ortega y Gasset a Max Scheler, l'autore traccia una sottilissima trama di interdipendenze fra il mondo della *techne* e il mondo organico, fra il flusso reticolare delle tecniche — dimensionanti in ogni campo lo sviluppo sociale e la sua realtà antropologica — e il codice comportamentistico, che situa l'uomo contemporaneo, in contrasto con l'antico, nell'astratto alone dell'esperienza psichica. Il rapporto che l'uomo del passato aveva con la natura era di tipo biologico; Gehlen dimostra, attraverso una folta documentazione socio-culturale, che l'uomo contemporaneo invece si è trasformato in un produttore amorfo di queste tecniche: agisce in un orizzonte in cui « si sono sviluppati su vasta scala schemi di stati affettivi, forme a vuoto che possono essere arricchite di contenuti qualsiasi, di "gusci di emozioni" ». Riandando spesso a particolari culture, a particolari espressioni della tecnica, l'Autore fa una puntualizzante disamina della pittura e del romanzo attuale, dove Picasso, Kafka, Musil sono i nomi che più spesso ricorrono, e cerca di cogliere sotto angolature diverse la trasformazione delle forze socio-psicologiche in conflitto nell'odierna società di massa. In ultima analisi, i due protagonisti di questo saggio, l'uomo moderno e l'uomo antico, differiscono sostanzialmente: l'uomo antico maneggiava le proprie tecniche, essendone cosciente, mentre l'uomo moderno viene maneggiato da queste tecniche, senza esserne cosciente.
Il saggio si chiude con una breve storia delle varie tendenze della psicologia sociale contemporanea, assai significanti per capire l'atteggiamento speculativo di una delle più importanti correnti del pensiero sociologico odierno.

« ARGOMENTI » Collana diretta da Luciano Pellicani e Paolo Flores d'Arcais

Arnold Gehlen (1904-1976), dopo essersi laureato a Colonia in filosofia nel 1934, viene nominato professore ordinario a Lipsia, e, in seguito, a Königsberg e a Vienna, dove dirige l'Istituto di Psicologia. Dopo la guerra è chiamato a coprire la cattedra di sociologia all'Università di Speyer e di Aachen e diviene quindi membro dell'Akademie der Wissenschaften di Vienna e dell'Institut International de Sociologie di Roma. Ha collaborato a numerose riviste specializzate internazionali. Le sue opere più importanti sono, oltre alla presente, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* del 1962, *Anthropologische Forschung* del 1963 e *Urmensch und Spätkultur* del 1964.

L. 12.000 (11.765)

In copertina: disegno di Astengo

Filosofia_in_Ita

ARGOMENTI

101

Collana diretta da Luciano Pellicani e Paolo Flores d'Arcais

Filosofia_in_Ita

L'opera è originariamente apparsa nella collana « Rowohlts deutsche Enzyklopädie », pubblicata dalla casa editrice Rowohlt e diretta da Ernesto Grassi, col titolo *Die Seele im technischen Zeitalter*. Traduzione di *Alba, Burger Cori*. *Copyright © by Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1957*. Proprietà letteraria riservata. SugarCo Edizioni S.r.l., viale Tunisia 41, Milano, Italia.

Seconda edizione.

Filosofia_in_Ita

Arnold Gehlen

L'UOMO NELL'ERA DELLA TECNICA

Problemi socio-psicologici della civiltà industriale

Prefazione di Antimo Negri

SUGARCo SE EDIZIONI

Filosofia_in_Ita

PREFAZIONE

Filosofia_in_Ita

A. GEHLEN: ANTROPOLOGIA ELEMENTARE E PSICOLOGIA SOCIALE

Die Seele im technischen Zeitalters di Arnold Gehlen (1904-1976) esce nel 1957. Tre anni prima, nel 1954, Heidegger pubblica il celebre saggio *Die Frage nach der Technik*. E c'è, si capisce, una ragione di fondo per la quale ricordo la cosa. È stato osservato, infatti, che Gehlen, pur promuovendo speculativamente una « fenomenologia dell'esistenza », non subisce in alcun modo il fascino dell'esistenzialismo heideggeriano,[1] in cui, certamente, si può scorgere uno di quegli « strumenti del pensiero filosofico idealistico » che, come si legge in una delle prime pagine di *Die Seele,* « non si sentono più competenti di fronte alla tecnica », anzi si rivelano tali soprattutto quando non rinunciano ad una « certa intonazione polemica nei confronti della tecnica ». L'« incompetenza » e l'« intonazione polemica » alle quali qui si accenna possono, ad esempio, leggersi proprio nel saggio heideggeriano citato, soprattutto là dove si denuncia la « frenesia della tecnica » e si dichiara che « non sappiamo ancora cogliere ciò che costituisce l'essere della tecnica ».[2] Vero è, intanto, che Hei-

[1] K. SIEGBERT REHBERG, *L'« antropologia elementare » di Arnold Gehlen, Introduzione* ad A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo,* trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 27.

[2] M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica,* in *Saggi e discorsi,* a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 27. Le citazioni da *L'uomo nell'era della tecnica* e da *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, indicato con *L'uomo*, saranno fatte col rinvio alla pagina tra parentesi nel testo.

Filosofia_in_Ita

degger dice pur qualcosa su quello che è o sarebbe la tecnica, quando ne mette in evidenza il carattere provocante, interpellante, impositivo nei confronti della natura. Ma fuoriesce dai suoi interessi una questione, per dir così, antropologica della tecnica: cioè, una questione che investe la relazione più intrinseca che intercorre tra l'uomo e la tecnica. La quale è una questione che persiste in un'« era della tecnica » che, a dispetto di tutte le prefiche antitecnologiche (esce nel 1963 *Das Ende des technischen Zeitalters* di G. Siebers), continua, facendo, via via sempre più, dell'uomo, oltre che il suo produttore, il suo alunno.

Un alunno, soprattutto un alunno, di questa era, destinato a perdersi, l'uomo? L'« intonazione polemica nei confronti della tecnica » si ha, nella filosofia contemporanea, in particolare quando maggiormente, in essa, si avanza la preoccupazione che la tecnica, preparando olocausti nucleari o rovine ecologiche, possa distruggere colui stesso che se n'è stato il produttore orgoglioso, se n'è fatto alunno rassegnato. Ma per questo, poi, una tale filosofia non affronta con serietà scientifica la questione della tecnica. Quando gli heideggeriani più heideggeriani di Heidegger vanno recitando, quasi salmodiando, lo Hölderlin fatto intervenire nella *Frage nach der Technik*, il quale canta che *wo aber Gefahr ist, wächst/das Rettende auch* (dove c'è il pericolo, lì c'è anche ciò che salva), si limitano ad affermare che la tecnica implica un pericolo mortale per l'uomo, dal quale può salvarlo solo la restituzione di essa ai modi di una *poiesis* [3] semplicemente disvelante e contemplativa; ma non fanno un passo avanti nel pensare in concreto la tecnica, anche una tecnica che possa salvarci. La situa-

[3] *Ivi*, pp. 26-27.

Filosofia_in_Ita

zione non muta quando il marxismo francofortese, ad esempio, additando nella tecnica l'esercizio del dominio dell'uomo sulla natura sempre più depredata e sull'uomo sempre più sfruttato, riesce solo ad auspicare un atteggiamento diverso, nuovo, dell'uomo di fronte alla natura non più da depredare e di fronte all'uomo non più da sfruttare, senza indicare le possibilità pratiche a che la tecnica non sia, non continui ad essere quell'esercizio così ideologicamente maledetto e così scientificamente poco detto o addirittura non detto.

Ed è stato significativamente proprio un marxista francofortese, J. Habermas, a richiamarsi ad Arnold Gehlen come a colui che, senza cadere in un pathos tutto sommato pseudoumanistico e senza indulgere ad evasioni ideologiche, « ha indicato in modo cogente che esiste una connessione immanente tra la tecnica, come la conosciamo, e la struttura dell'agire razionale rispetto allo scopo », « individua la logica interna dello sviluppo tecnico nel fatto che l'ambito funzionale dell'agire razionale rispetto allo scopo viene svincolato grado a grado dal sostrato dell'organismo umano e trasposto sul piano delle macchine ».[4] Si tratta di un riconoscimento rilevante, tanto più che viene da parte di un marxista, verso un pensatore sul quale pure pesa il fatto che « la sua carriera accademica non è separabile dalla presa di potere da parte di Hitler »; né dimenticherei, nella circostanza, di ricordare come un altro marxista, Wolfang Harich, ammetta che Gehlen fu nazista « non per opportunismo ma per i suoi convincimenti nazionalistico-conservatori » [5] o, come lo stesso Lukács, pronto a scorgere i segni della « distruzione della ragione » in

[4] J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, pref. e trad. it. di C. Donolo, Laterza, Bari 1969, p. 200 e p. 219.
[5] K. Siegbert Rehberg, *Introduzione*, cit., pp. 24-25.

Filosofia_in_Ita

ogni filosofia a tendenza conservatrice, trovi in Gehlen un rappresentante dell'antropologia moderna « che si mantiene sul terreno dei fatti reali e della loro analisi spregiudicata »[6] ed è, per ciò stesso, efficacemente utilizzabile per lo studio dell'uomo come « essere essenzialmente culturale ».[7]

Su questo terreno intende mantenersi Gehlen affrontando la questione della tecnica come questione antropologica: « Ci proponiamo almeno di cercare, nel senso di un'antropologia filosofica, punti di vista obiettivi che ci consentano di inserire il più possibile questo prodigioso settore dell'ingegno umano nell'ambito dei fenomeni a noi comprensibili » (p. 10). Va da sé, il « prodigioso settore dell'ingegno umano » è, qui, la tecnica, anche quella osservata nella fase più avanzata del *technisches Zeitalter*. E « punti di vista oggettivi » vogliono

[6] G. Lukács, *Estetica*, trad. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1970, I, p. 60.

[7] *Ivi*, p. 139: « Dice ad esempio Gehlen (a cui si devono alcuni importanti risultati che abbiamo già utilizzato e che utilizzeremo ancora in seguito) a proposito della situazione dell'uomo nel periodo "arcaico" (vale a dire "premagico"): "Poiché l'uomo è un essere essenzialmente culturale, e la sua propria natura è, fin nelle sue fibre più intime, una natura "artificielle", e poiché, anzi, egli unilateralizza, teoricamente e praticamente anche la stessa natura oggettiva nel grado e nella misura in cui la raggiunge, per cui ogni "immagine della natura" è solo una sezione tendenziosa, si può affermare che vi è, in lui, qualcosa di artificiale e di fittizio a priori. La realtà "in sé" è quindi, in lui e fuori di lui, affatto trascendente, e se e nella misura in cui la si raggiunge, approssimativamente, in qualche modo (come avviene nelle scienze naturali), essa rivela la sua umanità, per cui l'uomo moderno è privato della possibilità arcaica di essere d'accordo con la natura" » (*Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, p. 238). E qui, di proposito, si cita Gehlen attraverso Lukács, il quale può imparare da un filosofo « conservatore » che cosa costa e come si possa storicamente conseguire un comunismo come « soluzione dell'enigma della storia », come superamento dell'antitesi tra l'uomo e la natura, come perfetto umanismo e perfetto naturalismo ad un tempo, su cui ci trattiene il Marx, ormai mandato a memoria, dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844.

Filosofia_in_Ita

essere, anzitutto, quelli, « socio-psicologici », offerti in questo libro che, in sostanza, ha i caratteri preminenti di un saggio di « psicologia sociale », cioè di una psicologia che, come si legge nell'appendice che costituisce un *excursus* storico delle sue tendenze contemporanee, si è andata affermando « non appena si è cominciata a notare l'estensione e la profondità dell'impronta che l'individuo riceve dall'ambiente sociale » (pp. 207-208). Il discorso sulla questione della tecnica si complica proprio perché si fanno valere questi punti di vista; e non questi soltanto, se Gehlen si avvale delle conoscenze scientifiche più ampie e più complesse, persino di quelle zoologiche (a Lipsia, tra il 1926 ed il 1927, studia anche zoologia), per non cadere in generalizzazioni o in categorizzazioni che allontanino eccessivamente dal terreno dei fatti reali, dai punti di vista oggettivi. Può darsi che vi sia, nell'atteggiamento di studioso di Gehlen, il peso determinante di un pregiudizio positivistico; ma, nel caso specifico, penserei, piuttosto, ad un filosofo per il quale « la totalità concreta, come totalità del pensiero » non è mai, proprio come vuole Marx, « la totalità del concetto che genera se stesso e pensa al di fuori e al di sopra dell'intuizione e della rappresentazione ».[8]

[8] K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1968, I, p. 28. E si vuole dire, in sostanza, che i concetti antropologici e, successivamente, quelli sociologici, di Gehlen sono costruiti passando per l'intuizione e per la rappresentazione che sono, soprattutto in senso kantiano, veicoli conoscitivi di « fatti reali », ai quali ci si accosta, di volta in volta, attraverso una fatica da scienziato specialista. Si spiega così il carattere anche di « filosofia empirica » (cfr. K. Siegbert Rehberg, *Introduzione*, cit., p. 9) dell'« antropologia filosofica » di Gehlen. E non è cosa, questa, di scarso rilievo, in una temperie speculativa in cui, anche in Germania, alla scuola del più antipositivista Nietzsche, si è fatto valere il principio che « proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni » (fr. postumo 7 [60] fine 1886-primavera 1887). Annetterei, perciò, grande

Filosofia_in_Ita

Ed è quest'atteggiamento, intanto, che non gli consente di isterilire la ricerca in senso astrattamente filosofico o, addirittura, di appiattirla in senso ideologico. Perciò, ad esempio, anche quando sa che « il frenetico progresso della tecnica moderna è avvenuto in strettissimo collegamento con le scienze » (p. 20), Gehlen non inalvea unilateralmente il suo discorso sulla tecnica come conseguenza della « crisi delle scienze europee » intesa in maniera husserliana; anche se non gli sfugge che quello stesso progresso è congiunto intimamente con la produzione capitalistica (p. 20), non è assolutamente disposto ad ideologizzare sulla tecnica come strumento diabolico di cui si serve, per sfamarsi, il lupo mannaro capitalista.

Soprattutto, resta lontana dalla coscienza di Gehlen l'idea che la tecnica sia essenzialmente antiumana o così disumanizzante da ritenere che, con essa, non ci sia salvezza per l'uomo. Gehlen rovescia immediatamente la « posizione » astrattamente filosofica o piattamente ideologica di fronte alla tecnica. Ed il rovesciamento della « posizione » si può riassumere nei seguenti termini: l'uomo non si sarebbe salvato senza la tecnica. Naturalmente, uso di proposito il passato condizionale. Non tanto perché Gehlen guarda ad un *Urmensch* (il termine compare in un'altra sua opera fondamentale: *Urmensch und Spätkultur,* 1956); ma unicamente perché egli fa derivare dalla stessa « natura » umana la produzione della tecnica, senza la quale l'uomo non avrebbe potuto prendere il « suo posto nel mondo ». Si diceva che, per Gehlen, la questione della tecnica è una

importanza al fatto che Gehlen (cfr. K. SIEGBERT REHBERG, *Introduzione*, cit., pp. 12-13) impara, attraverso la lezione di V. Pareto, a sospettare di ogni « deduzione metafisica » e a rigettarla puntando sui « residui non ulteriormente scomponibili ».

Filosofia_in_Ita

questione antropologica. Meglio si direbbe: quella della tecnica è la questione stessa dell'uomo. Oppure: il modo di concepire la tecnica è il modo stesso di concepire l'uomo. Di conseguenza: ammesso anche che vi sia, la filosofia della tecnica di Gehlen è la sua stessa antropologia. Al centro della quale, come scienza degli « elementi » o dei fondamenti dell'uomo, c'è, infatti, un uomo che si concepisce come *naturalmente* tecnico; o, se si vuole, *naturalmente* destinato a diventare tecnico.

Tutto ciò, detto ora nella maniera più essenziale, spiega perché *Die Seele im technischen Zeitalter* non si può leggere indipendentemente dal capolavoro di Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* pubblicato nel 1940, ma assoggettato ad una rielaborazione profonda nel 1950. La fondamentale tesi antropologica, esposta in quest'opera, il cui titolo richiama immediatamente in mente quello dell'opera (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) di Max Scheler, suo maestro a Colonia (1923-1925), è così riassunta in *Die Seele:*

> L'antropologia moderna ha dimostrato che, mancando di organi ed istinti specializzati, l'uomo non è conformato per un ambiente naturale, peculiare della sua specie, e di conseguenza non ha altra risorsa che trasformare con la sua intelligenza *qualsivoglia* stato di cose da lui incontrato nella natura. Povero di apparato sensoriale, privo di armi, nudo, embrionale in tutto il suo *habitus,* malsicuro nei suoi istinti, egli è l'essere che dipende esistenzialmente dall'*azione* (p. 11).

Si riassume qui, più esattamente, la tesi antropologica secondo la quale l'uomo è un essere vivente, rispetto agli altri, organicamente carente. Spiega, in *Der Mensch,* Gehlen:

Filosofia_in_Ita

Dal punto di vista morfologico — a differenza di tutti i mammiferi superiori — l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di *carenze,* le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto a acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura un pericolo per la sua vita, difetta di istinti autentici [...]. In altre parole: in condizioni *naturali,* originarie, trovandosi, lui terricolo, in mezzo a animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra (*L'uomo,* p. 60).

Pure, l'uomo ha vissuto e sopravvissuto, vive e sopravvive. Come e perché? Facendo e perché ha fatto, fa quel che doveva, deve fare. Sì, il verbo *dovere* ricorre nell'argomentazione antropologica o, meglio, antropobiologica di Gehlen:

Deve dunque surrogare i mezzi di cui organicamente difetta, e lo fa trasformando attivamente il mondo in qualcosa di utile alla sua vita. Si deve « preparare » le armi difensive e offensive che mancano al suo organismo, e analogamente il nutrimento che la natura non gli mette affatto a disposizione, al quale scopo deve fare esperienze concrete e sviluppare oggettive e adeguate tecniche di elaborazione. Deve provvedere per proteggersi dalle intemperie, alimentare e crescere i suoi figli, che permangono inetti per un tempo enormemente lungo, e già per questa necessità elementare ha bisogno della collaborazione e quindi dell'accordo. Per essere in grado di esistere, l'uomo è costruito in vista di una trasformazione e di un dominio della natura, e perciò anche in vista della possibilità di *esperire* il mondo: egli è un essere che agisce, poiché non è specializzato e dunque difetta dell'ambiente a lui consono per natura (*L'uomo,* p. 64).

Filosofia_in_Ita

Son cose che Gehlen apprende anche da P. Alsberg, Ortega y Gasset, W. Sombart (p. 11); e, andando più indietro, da Herder, Kant, Schiller (*L'uomo,* cit., p. 59 sgg.). Anzitutto, apprende che l'uomo è un animale organicamente carente, tanto più quanto più non trova un mondo, quello stesso in cui deve vivere, a lui adatto. E nessuno può comprendere quel che qui si dice dell'uomo e del suo ambiente meglio di chi ha avuto modo di educarsi sui grandi scrittori dell'Umanesimo e del Rinascimento che pur fuoriescono completamente dalla formazione di Gehlen. Ricorro ad un esempio, ed il lettore ne faccia l'uso che vuole, tuttavia non senza l'accortezza di voler intendere come nel discorso antropologico di Gehlen diventi preminente una immagine antica dell'uomo strappato alla retorica e all'oratoria della celebrazione solo estrinseca della *dignitas hominis*. Leggo nel *De disciplinis* (1531) di Giovanni Ludovico Vives:

> Tutti gli esseri animati, vediamo, sono sufficientemente provveduti a difendere la vita dalla benevolenza e dall'insegnamento della natura. Anzi ricevono dalla natura di che rivestire il corpo, si nutrono di cibo pronto e che si trova dappertutto. Ma l'uomo viene alla luce privo di molte cose, sì che sembra che molti benefici della natura, non negati ad alcuno degli altri esseri animati, gli siano stati tolti per qualche crimine. Non ha di che difendersi dal rigore del freddo, dal caldo, dalla pioggia, nient'altro se non ciò che richiede molta fatica.[9]

Non è lo stesso discorso di « antropologia elementare » di Gehlen? No, non accenno ad un « precorrimento »; né mi passa per la mente di affermare che Gehlen

[9] Cfr. A. Negri, *Filosofia del lavoro*, 2, *Dal Medioevo al Settecento preilluministico*, Marzorati 1980, p. 203.

Filosofia_in_Ita

non dice niente di nuovo o di originale per il semplice fatto che dice ciò che è già stato detto. Mi preme piuttosto osservare come la riflessione antropologica di Gehlen finisca col connettersi spontaneamente con quella espressa da una coscienza umanistica incline a fare dell'uomo il progetto di se stesso. In quanto finisce col farsi un tale progetto, l'uomo, proprio come avverte Gehlen ricorrendo a Nietzsche (*L'uomo,* p. 36), non può concepirsi se non come « incompiuto », non « costituito una volta per tutte ». Per ciò stesso, agisce; e può agire perché ha l'intelligenza che gli si è visto attribuire da Gehlen: un'intelligenza che gli permette di trasformare il mondo che, in partenza, non gli è adatto, non gli conviene, non è *almo* per lui. E va detto che si tratta della stessa intelligenza che gli si attribuisce quando lo si fa titolare di un *ingenii acumen vivax et sua sponte actuosum* (L. Vives) senza il quale egli non sarebbe capace di costruire il suo destino nel mondo. Anzi, non sarebbe neppure libero di costruirlo. È la capacità e la libertà di costruire questo destino che ripaga l'uomo di tutte le sue carenze organiche, che gli consente di ovviarvi, di fare ciò che gli altri esseri viventi, pur non menomati da « inadattamenti » o da « non specializzazioni » o da « primitivismi », non riescono a fare: costruire un « mondo culturale », o una « seconda natura » o, senz'altro, una cultura (*L'uomo,* pp. 64-65).

Anche qui viene fuori una immagine dell'uomo anticipata dal pensiero umanistico-rinascimentale: chi legge qualche pagina dello *Spaccio della bestia trionfante* di Giordano Bruno o pochi versi di *Della possanza dell'uomo* di Tommaso Campanella,[10] può agevolmente appurarlo. Vero è, però, che il pensiero umanistico-rinasci-

[10] *Ivi*, pp. 193 sgg.

Filosofia_in_Ita

mentale si appella a un Dio che dona all'uomo, per fargli riguadagnare la superiorità sugli altri esseri viventi, quella intelligenza che, fin d'ora, possiamo definire senz'altro tecnica.[11] Va da sé, intanto, che, in un'« antropologia elementare » come quella progettata da Gehlen, non può esserci spazio alcuno per un Dio alla fine sfornito di ogni « invidia » per gli uomini. Ma, in questa versione immanentistica dell'immagine dell'uomo anticipata dal pensiero umanistico-rinascimentale, agisce fortemente il neoumanesimo tedesco. Si è già fatto il nome di Schiller come di un « autore » di Gehlen. Ed è in *Über Anmut und Würde* di Schiller che Gehlen (*L'uomo,* p. 59) legge:

> All'uomo la natura dà unicamente la determinazione e lascia a lui stesso il compito di adeguarla [...]. Solo l'uomo in quanto persona tra tutti gli esseri conosciuti ha il privilegio di infrangere, per mezzo della volontà, la morsa della necessità che agli esseri puramente naturali non è dato di spezzare, e di dare avvio in se stesso a tutta una serie di fenomeni nuovi.

Commenta Gehlen: « È questa una definizione in senso kantiano della libertà » (*L'uomo,* p. 59). È in forza di questa libertà che l'uomo trasforma il mondo naturale, che gli è al principio inadeguato e a cui al principio è inadeguato, in « mondo culturale ». È in forza di questa libertà che l'uomo diventa *homo technologicus* o *homo faber* in senso bergsoniano o *tools-making-man* in senso frankliniano: si libera, in una parola, dal regno della pura necessità.

[11] Penso, ad es., a Giordano Bruno, secondo il quale « gli dèi aveano donato a l'uomo l'intelletto e le mani » (*Spaccio della bestia trionfante*). Ma per Gehlen come per il neoumanista Schiller, non c'è, per l'uomo, alcun dono di Dio, bensì solo, per dir così, un dono della natura.

Filosofia_in_Ita

Dice anche Gehlen: « La tecnica è insita già nell'essenza stessa dell'uomo ». Potrei spiegare: perché è nell'essenza stessa dell'uomo tendere a conservarsi, a salvarsi. Vincendo un mondo nei confronti del quale avverte tutte le sue carenze organiche. Umana è la tecnica, soprattutto se la necessità di essa deriva dal bisogno insopprimibile di superare le « imperfezioni degli organi umani » (p. 11), persistendo le quali egli perirebbe. Ma resta che l'uomo non potrebbe superarle senza l'intelligenza che lo « libera dal giogo dell'adattamento organico all'ambiente » (p. 12). Se subisse questo giogo, l'uomo non sarebbe produttore di un « mondo culturale » come un « mondo della tecnica ». Questo mondo è paragonato da Gehlen ad un « grande uomo » che dice, peraltro, « geniale e pieno di astuzia » (p. 13). E, leggendo, ci si può ricordare almeno di Virgilio, secondo il quale (*Georgiche,* I, vv. 120 sgg.) Giove collocò l'uomo in un ambiente ostile *ut varias usu meditando extunderet artes,* ove non ci si voglia ricordare addirittura del Dio paleotestamentario che getta l'uomo in un mondo inospitale responsabilizzandolo ad un'azione destinata a farne il signore di esso.[12] Quello di Gehlen è, da ultimo, un discorso antropobiologico in cui sono evidenti le tracce del vecchio discorso antropoteologico, dal quale si recepisce la nozione di un uomo quasi costretto a distinguersi dagli altri esseri viventi in forza di un'intelligenza attiva o di un'azione intelligente, ora,

[12] Nasce di qui, si sa, la possibilità di una positiva valutazione della tecnica anche da parte del pensiero cristiano, anzi cattolico, di cui si trova traccia nella ormai fin troppo letta *Laborem exercens* di Papa Giovanni Paolo II. Il quale, detto per semplice curiosità, ha studiato Max Scheler, maestro di Gehlen. Sulla coscienza cristiana di fronte alla tecnica, cfr. E. Benz, *I fondamenti cristiani della tecnica occidentale*, in AA.VV., *Tecnica e casistica*, Quaderni di « Archivio di filosofia », Cedam, Padova 1964, pp. 241-263.

Filosofia_in_Ita

con l'abbandono di ogni residuo teologico, fatta scaturire dalla stessa situazione precaria dell'uomo di fronte al mondo e nel mondo.

Non viene compromessa, comunque, del vecchio discorso antropoteologico, la nozione dell'uomo come di un essere assolutamente eccezionale, chiamato, anche non più come *creatura,* a provvedere eccezionalmente alle sue condizioni di esistenza nel mondo. Si tratta di un'eccezionalità che si precisa come quella di un essere che, come Prometeo,[13] « *antivede* e *prevede* » (*L'uomo,* p. 59), si assoggetta ad una disciplina (*Zucht*) o ad un disciplinamento (*Züchtung*) come specifiche « condizioni di esistenza di un essere non definito » (*L'uomo,* p. 58), ha un'« apertura al mondo » come segno di un « difetto » dell'« adattamento animale a un particolare ambiente » (*L'uomo,* p. 62), sa « trovare a se stesso degli esoneri (*Entlastungen*) con strumenti e atti suoi propri, cioè trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi la vita » (*L'uomo,* p. 63) ecc. O l'eccezionalità dell'essere umano è quella stessa del suo compito, di un compito che gli è stato assegnato dalla natura, cioè dal suo stesso essere uomo:

La natura ha destinato all'uomo una posizione particolare o, detto in altri termini, ha avviato in lui una direzione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata tentata; ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo. Proprio di questo principio è che l'uomo, nella sua esi-

[13] E l'uomo di Gehlen « antivede » e « prevede » anche la sua « fame futura ». Si tratta di un debito teorico di Gehlen verso Hobbes, di cui si cita *De homine*, X, 3, dove si parla dell'uomo *futurae famis famelicus* (*L'uomo*, p. 78; cfr. LUKÁCS, *Estetica* cit., II, p. 848). Questo debito rientra spontaneamente in una antropobiologia che sa molte cose sull'immutabilità della *natura* belluina dell'uomo.

Filosofia_in_Ita

stenza, trovi dinanzi a sé un compito, che la sua esistenza diventi il suo proprio compito e la sua impresa (*L'uomo*, p. 43).

In un tale compito, in una tale impresa (« bella impresa », dice anche Gehlen) rientra la tecnica, anzi il complesso delle tecniche escogitate per costruirsi, per compiersi, lui, in partenza, essere « incompiuto » o perché difetta di organi vitali (nel senso che gli sono necessari, indispensabili per vivere e sopravvivere) o perché ha organi non vitalmente sufficienti, almeno se non vuole semplicemente adattarsi al mondo e non vuole, come è suo preciso *naturale* compito, adattare a sé il mondo. Spiega, Gehlen, in *Die Seele*:

> Alle più antiche testimonianze del lavoro manuale appartengono in effetti le armi, le quali mancano come organi, e alle quali andrebbe aggiunto anche l'impiego del fuoco, se si affermò parimenti per motivi di sicurezza o come isolatore termico. Accanto a tale principio della sostituzione dell'organo mancante, si sarebbe presentato fin dagli inizi quello del potenziamento dell'organo: la pietra in mano per colpire ha un'efficacia di gran lunga maggiore che non il nudo pugno; cosicché accanto alle tecniche di « integrazione », che rimpiazzano capacità negate ai nostri organi, compaiono le tecniche di « intensificazione », che producono effetti superiori alle nostre capacità naturali: il martello, il microscopio, il telefono non fanno che potenziare facoltà esistenti nel corpo umano. Infine vi sono le tecniche di « agevolazione », volte ad alleggerire la fatica dell'organo, a disimpegnarlo e quindi a consentire il risparmio di lavoro, come un veicolo su ruote rende superfluo trascinare a mano oggetti pesanti (p. 11).

Soprattutto le tecniche di « agevolazione » richiamano in mente il principio antropologico dell'*Entlastung*, un termine col quale « si designa il moltiplicarsi delle possibilità e degli strumenti di padroneggiamento dell'esistenza da parte dell'uomo, grazie ad un elevarsi del

Filosofia_in_Ita

comportamento a funzioni che non comportano fatica ».[14] Il « mondo della tecnica » come il « grande uomo » di cui si è letto è fatto, specificamente, di queste tecniche o dei prodotti dell'intelligenza tecnica dell'uomo che, proprio in quanto *homo faber* o *tools-making-Man* rispettivamente nel senso bergsoniano e nel senso frankliniano emersi, cessa di essere, via via sempre più, uomo-di-pena, si libera dal *pónos* che, per tanti secoli, l'ha fatto sudare e soffrire. Allora, l'uomo è anche il « mondo della tecnica » che egli crea: il « grande uomo » è anche il telefono, è anche il veicolo su ruote, è anche l'aereo; è anche, da ultimo, la complessa armatura telematica che lo esonera, via via sempre più, dell'antica pena non solo del lavoro manuale, ma anche del lavoro intellettuale. L'uomo non è tanto quel che è o quel che era; è, soprattutto, quello che fa e quello che ha fatto. E l'uomo fa ed ha fatto quello che lo salva e quello che lo ha salvato. Non c'è posto per trenodie antitecnologiche, in particolare se « la tecnica è un vero specchio dell'essere umano » (p. 12).

Tutto ciò non toglie che, sull'« era della tecnica » nella sua massima espansione, si scarica, anche venata di un'ansia futurologica e di un'attesa apocalittica, l'ideologia antitecnologica che più monopolizza il tema della

[14] K. Siegbert Rehberg, *Introduzione*, cit., p. 11. Si deve ricordare che, sul principio antropologico dell'*Entlastung*, si fonda anche la divisione del lavoro. Anzitutto, la divisione del lavoro dei sensi: « Il risultato più importante della cooperazione estremamente complicata della percezione tattile e di quella visiva è in primo luogo che la percezione visiva — e soltanto nell'uomo — *assume* contemporaneamente su di sé le esperienze della percezione tattile. La conseguenza decisiva è duplice: la nostra mano viene *esonerata* da "prestazioni d'esperienza", diviene dunque libera per autentiche prestazioni di lavoro e per l'utilizzazione delle esperienze acquisite. E l'intero controllo del mondo e delle nostre azioni è assunto o rilevato in primo luogo dalla percezione visiva » (*L'uomo*, p. 223; cfr. Lukács, *Estetica*, cit. I, p. 172).

Filosofia_in_Ita

« salvezza » dell'uomo. Ma « salvezza » da che cosa? Dagli effetti disumanizzanti e dalla realtà antiumana dell'« era della tecnica ». Questi effetti e questa realtà si riscontrano, in particolare, là dove l'« era della tecnica » più si identifica con « civiltà industriale », portatrice inesorabile di spersonalizzazione e di massificazione dell'uomo. Gehlen, soprattutto quando fa della « psicologia sociale », non resta affatto indifferente a questi effetti, a questa realtà. Solo, non vi resta indifferente dal punto di vista scientifico: cioè, osserva gli uni e l'altra come « fatti reali », senza ridere e senza piangere, per lo meno inizialmente. Osserva, ad esempio, che l'« era della tecnica » ha prodotto un « sistema di meccanismi funzionanti con ordine », che « le caratteristiche della personalità » in questo stesso sistema scompaiono; ma, poi, constata:

> È ormai evidente che la società di oggi, razionalizzata al massimo e burocratizzata fino in fondo, pretende la trasformazione quasi completa della persona in un « titolare di funzioni » e suggerisce un modello approssimativo di questo tipo di individuo. Le qualità personali che ostacolano tale strutturazione vi sono malviste in generale, di qualunque genere siano: asociali o addirittura geniali. Dovunque nell'instabile società dell'epoca industriale si riesce ad elaborare nuclei di stabilizzazione, significa che è all'opera quest'essere funzionale (pp. 181-182).

Constatato il *fenomeno,* Gehlen annota:

> Numerose sono nella nostra epoca le voci che manifestano timore ed inquietudine per il futuro dell'individuo come essere indipendente (p. 197).

Si tratta, tuttavia, di un timore e di un'inquietudine che egli non ha, almeno perché convinto che « lo slo-

Filosofia_in_Ita

gan della personalità minacciata dalla cultura di massa è esatto solo per metà » o addirittura che « non si è mai avuta al mondo tanta *soggettività* finemente differenziata e ricca di espressione come oggi » (p. 197), in pieno *technisches Zeitalter.* Si tratta del paradosso di un cultore della « psicologia sociale »? Una cosa è certa: anche qui, Gehlen si muove controcorrente, nel mosso panorama della cultura filosofica tedesca contemporanea, in cui non è assente la nietzscheana inimicizia per l'*ego* o è estremamente diffusa la machiana certezza dell'insalvabilità dell'io. Il paradosso, comunque, è, si sa, una verità tagliente. E Gehlen la esprime nel titolo, paradossale appunto, di un suo saggio, al quale, in questo libro, rinvia più di una volta: *Mensch trotz Masse.*[15] Cultura di massa, quella dell'« era della tecnica »; e, tuttavia, in essa, c'è posto per un « nuovo soggettivismo » (pp. 95 sgg.), si afferma l'« uomo » a dispetto della « massa ». Per provarlo, Gehlen ricorre ad osservazioni sociometriche (p. 124) e, autocitandosi, proprio da *Mensch trotz Masse,* scrive:

> L'era del livellamento collettivo è anche l'epoca dei piccoli raggruppamenti particolari, delle relazioni di fiducia per le quali ci si adopera, si fa realmente qualcosa di concreto; l'epoca dei *teams* che cooptano persone delle stesse idee (p. 124);

e, ripetendosi, rincalza:

> L'epoca del livellamento collettivo è anche l'epoca dei raggruppamenti speciali, per i quali ci si adopera in modo concreto: un principio della fondazione di consorzi sociali che al Medioevo o al Barocco sarebbe parso addirittura incredibile (p. 198).

[15] In *Wort und Wahrheit*, 8, 1952.

Filosofia_in_Ita

Non è, poi, la cosa qui messa in evidenza, così sorprendente, se la cultura di massa è quella che caratterizza una società industriale decisamente « aperta ». L'aggettivo è di Gehlen (p. 199), ma non ha assolutamente un senso popperiano. E, per dare un'idea di questo tipo di società, in una delle pagine più splendide dal punto di vista dell'analisi spregiudicata dei « fatti reali », egli la paragona alla società greca che produsse la « commedia nuova », alla quale accosta il romanzo psicologico moderno. La « commedia nuova » non si spiega senza la fine della *pólis,* se non in un momento storico in cui la *pólis* non è più un « organo accentratore ». Caduto quest'organo, spiega Gehlen seguendo Ernst Howald, « possono svilupparsi moti dell'animo che prima erano impensabili » (p. 97). Si tratta di un motivo insistito:

> Allorché la *pólis* cessò d'essere l'organo accentratore, dice lo Howald, poterono svilupparsi moti psichici che prima erano impensabili (p. 107).

E conclude:

> Noi ci troviamo in una situazione analoga: la lotta per l'esistenza perde la sua asprezza, l'impegno e la disciplina del lavoro a cui costringeva l'ancora bassa produttività dell'epoca protoindustriale si rilassano; ci accontentiamo di orari di lavoro che ai nostri avi sarebbero apparsi un peccaminoso rammollimento, lo Stato assistenziale mette in moto l'apparato della distribuzione delle ricchezze; e in pari tempo domina illimitato il soggettivismo (p. 107).

Tempo di « commedia nuova », di « romanzo psicologico », di psicanalisi, anche, il *technisches Zeitalter.* Questo non riesce a costruire una società capace di costituire il pendant dell'antica *pólis,* di essere, cioè, un

Filosofia_in_Ita

« organo accentratore », idoneo ad eliminare ogni residuo della soggettività o del privato. Perciò, allignano in essa « moti psichici » assolutamente imprevedibili, inediti. Non può essere diversamente se ha ragione il Nietzsche chiamato in causa:

> Tutti gli istinti che non si scaricano verso l'esterno si riversano all'interno, ed è così che comincia a crescere nell'uomo quel che in seguito si è chiamato la sua « psiche ».[16]

E la psiche, qui, è qualcosa che non si lascia ridurre ad oggetto di una psicologia sociale. Che se questa psicologia si spiega perché si è notato « l'estensione e la profondità dell'impronta che l'individuo riceve dall'ambiente sociale », ciò significa, per lo meno, che, anche nell'« era industriale », fatta responsabile di sacrificare l'individuo sull'altare della razionalità sociale, l'estensione e la profondità di quella impronta non è così marcata da consentire all'uomo di scaricare tutti i suoi istinti verso l'esterno. Un tale uomo diventa, spesso, il protagonista del romanzo psicologico moderno, specchio di una società che, proprio perché « aperta » come la società industriale, tende continuamente a perdere la stabilità che caratterizzava la società protoindustriale e, soprattutto, le società della civiltà contadina. Osserva Gehlen:

> Una società disintegrata come la nostra, cioè una società altamente complessa e in rapida trasformazione, smantella le forme di integrazione tradizionali, che al rapporto del singolo con se stesso conferivano un contenuto in primo luogo *sociale* (*L'uomo*, p. 426).

[16] NIETZSCHE, S. W., VII, p. 380; cit. in *L'uomo nell'era della tecnica*, p. 97.

Filosofia_in_Ita

A conferire al rapporto del singolo con se stesso un contenuto sociale, ritiene anche Gehlen, non bastano neppure gli « scopi razionali della società » che « hanno oggi un'estensione enorme », così potente e prepotente da far pensare che « l'individuo viene amministrato fino entro la vita interiore » (p. 200). La dimensione puramente individuale o assolutamente psicologica dell'uomo riemerge e trionfa, in tutta la sua sfrenatezza, « il carattere non-discreto dell'interiorità » (*L'uomo,* p. 427). Ed è quando constata siffatto fenomeno che quell'uomo di cultura di sterminate letture che è Gehlen si ricorda del *sujet de fiction* di cui parla Madame de Staël:

> Tutti i veli del cuore sono stati strappati. Mai gli antichi avrebbero fatto in tal modo della loro anima un soggetto della finzione.[17]

E, nel capitolo 44 de *L'uomo,* un capitolo che esce dalla rielaborazione radicale del 1950, riassume:

> Nel mio libro *Die Seele im technischen Zeitalter,* cit., ho mostrato che gli stati caratteristici della psiche moderna, quelli che la letteratura ha rispecchiato migliaia di volte, sono come tali il riscontro di società disintegrate. Oltremodo consapevoli di sé e capaci di reagire a se stesse e perciò a differenziarsi, queste strutture, che fanno della stessa psiche un *sujet de fiction,* sono i meccanismi integranti della coscienza strumentale (*L'uomo,* p. 440).

Se è così, il *technisches Zeitalter* si può accusare di tutto, tranne che di distruggere l'uomo come singolo. Eppure, questo *Zeitalter* è stato prodotto, come si

[17] MADAME DE STAËL, *De l'Allemagne*, II, 28, cit. in *L'uomo nell'era della tecnica*, p. 108; e in *L'uomo*, p. 427.

Filosofia_in_Ita

è visto seguendo le articolazioni discorsive più logicamente intense dell'« antropologia elementare », per il bisogno, proprio dell'uomo, di darsi un compito che gli permettesse di vivere e sopravvivere. Ma può, l'uomo, continuare a svolgere lo stesso compito, può continuare a vivere e a sopravvivere, in una società che, nonostante tutti gli scopi razionali che persegue, va disgregandosi sempre di più? È a questo punto che l'antropologo, il sociologo e lo psicologo sociale Gehlen cessa di essere lo studioso che non ride e non piange di fronte ai fenomeni che osserva. Il sociologo e lo psicologo sociale, in particolare, prende « posizione ». E bisogna aggiungere che la prende in ossequio ad un suo principio antropologico irrinunciabile: quello secondo il quale l'uomo non può vivere e sopravvivere, anche quando ha costruito la civiltà tecnica più idonea a procurare *Entlastung* dal lavoro penoso, se non resta « un essere cui inerisce una disciplina (*Zucht*) » (*L'uomo*, p. 58). Certo, questa *Zucht* ha fatto anche pensare al *Zuchtbild* (quadro disciplinare) di Alfred Rosenberg;[18] ed è un modo preciso di dire che la sociologia gehleniana sembra ubbidire ad istanze ideologiche e politiche naziste. Nel caso, però, senza ricorrere all'espediente di un'autonomizzazione dell'antropologia dalla sociologia gehleniana che rivela ubbidienza a tali istanze, si può affermare che, nella sua sociologia, nella quale sono maggiormente riscontrabili « opzioni conservatrici »,[19] Gehlen resta coerentemente fedele all'immagine di un uomo come di un animale che tende, fondamentalmente, a conservarsi. Per conservarsi, quest'uomo costruisce la civiltà tecnica; per conservarsi, deve « disciplinarsi » o « essere disciplinato » so-

[18] K. Siegbert Rehberg, *Introduzione*, cit., p. 19.
[19] *Ivi*, pp. 30-31.

Filosofia_in_Ita

cialmente, soprattutto in un'epoca, come la nostra, in cui le spinte disgregatrici, quali che siano le forze ideologiche che inducono a pensare il contrario, hanno un pericoloso sopravvento sulle forme stabilizzanti della società umana. Da questa constatazione prende le mosse la sociologia conservatrice di Gehlen. Ma, non per il fatto che è conservatrice, bisogna dichiararla necessariamente reazionaria. Quando, leggendo Scheler, Bergson, Beth, la Benedict e Malinowski (*L'uomo,* pp. 438-439), Gehlen svolge il suo discorso sulle istituzioni, è, ancora una volta, « la forma più ovvia di pensiero », quella « teleologica », che cerca di far prevalere. Si può, cioè, estendere al Gehlen sociologo quello che si è sentito dire da Habermas sul Gehlen più attento ad affrontare il problema della tecnica: persiste l'idea di un « agire razionale (dell'uomo) rispetto ad uno scopo ». Lo scopo è, ancora una volta, la conservazione dell'uomo, la sua stessa libertà di conservarsi. Ed è uno scopo che, secondo Gehlen, non si può raggiungere senza le istituzioni, fuori delle istituzioni, contro le istituzioni. K. Siegbert Rehberg ricorda che Gehlen « scrisse una volta compendiosamente »:

> L'uomo può tener fermo a un rapporto durevole con se stesso e con i suoi simili soltanto in modi indiretti; deve ritrovarsi, alienandosi, per vie indirette, e qui si danno le istituzioni. Come Marx vide giustamente, sono queste delle forme prodotte dagli uomini, nelle quali lo psichico — un materiale instabile anche nei casi di maggior ricchezza e pathos — viene oggettivato, intrecciato con il corso delle cose e, precisamente in tale maniera, iscritto in una durata.[20]

Ma già alla fine di questo libro puoi leggere:

[20] *Ivi*, p. 30.

Filosofia_in_Ita

Le istituzioni della cultura, sempre che non siano ancora trasformate in semplici strumenti di pompaggio della carriera, continuano ad occupare una specie di posizione di privilegio per il fatto che emanano qualcosa come la suggestione di un valore autonomo. Comprendendo anche un lato di utilità pratica, esse rendono stabili e durature cose fragilissime come la libertà e la cultura (p. 201).

Leggendo, non posso fare a meno di richiamare in mente il « regno della libertà realizzata (*das Reich der verwirklichkeiten Freiheit*) » di Hegel.[21] E non è che lo stesso Gehlen non finisca con l'appellarsi a Hegel: « La grande posizione del diritto: spirito facentesi reale ».[22] Del resto, lo stesso « psichico oggettivato » di cui parla il Gehlen citato da Karl-Siegbert Rehberg è una espressione saporitamente hegeliana che si può convenientemente utilizzare per indicare la socialità dello psichico, o la concretezza sociale dell'uomo o la libertà effettivamente realizzata. Fanno pensare — questa socialità o questa concretezza o la libertà effettivamente realizzata — anche ad un « ordine » troppo pesante per un uomo troppo aggrappato alla sua individualità psichica, alla sua astrazione individualistica, alla sua libertà di singolo? Ma è pur vero che ad esse, o senz'altro alle istituzioni (e che cosa sono, queste, se non forme di disciplina o di autodisciplina dell'uomo?), Gehlen inneggia appellandosi a Hegel. E, certo, ancora, può darsi che « il giorno in cui Hitler salì al potere "Hegel, per così dire, morì" ».[23] Resta, però, che Hegel « muore »

[21] HEGEL, *Filosofia del diritto, Introduzione*, paragrafo 4.

[22] HEGEL, *Randbemerkungen zur Rechtsphilosophie*, paragrafo 29; cit. in *L'uomo nell'era della tecnica*, p. 201.

[23] Cfr. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*. Hegel e il sorgere della « teoria sociale », trad. it. di A. Izzo, Il Mulino, Bologna, 1966, p. 461, dove si cita C. SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1933, p. 32.

Filosofia_in_Ita

anche quando, nella più avanzata « era della tecnica », debordando il « nuovo soggettivismo » descritto da Gehlen, si dà il più ampio spazio al rovescio della « libertà realizzata », cioè alla « libertà del vuoto (*Freiheit des Leeres*) ».[24] Si tratta della libertà dell'uomo singolo; e, malignamente, Gehlen scrive nell'ultima proposizione di questo libro:

> Una personalità: è questa un'istituzione per *un solo caso* (p. 204).

Si accenna, evidentemente, alla « personalità » proprio di un uomo che finisce col costituirsi come istituzione in sé e per sé. Contro una tale « istituzione », nell'ambito della quale l'uomo cede alle forme più spasmodiche dell'individualismo e a quelle più irrazionali dell'egoismo, Gehlen esalta hegelianamente le istituzioni più idonee a dare un contenuto sociale al rapporto dell'individuo con se stesso ed una stabilità, una durata al rapporto dell'individuo con i suoi simili:

> Le istituzioni mettono al sicuro una parte dell'esistenza e dell'efficacia dell'Ideale, e in ultima analisi quindi lo servono, se, sottraendolo all'infido terreno della soggettività, lo conducono sul solido terreno delle realtà, dei bisogni e degli interessi ragionevoli (p. 203).

Su questo terreno è la salvezza dell'uomo. Anche Gehlen può dire, con Hölderlin: *wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*. Ma, qui, il pericolo è additato là dove l'uomo singolo dimentica di attendere, sul terreno della più concreta socialità, al suo fondamentale compito antropologico: cioè, di conservarsi, giacché so-

[24] HEGEL, *Filosofia del diritto*, paragrafo 5.

Filosofia_in_Ita

lo nella conservazione di sé è la sua salvezza. Il pericolo non è forse il Grande Fratello che con Orwell si può e si vuole individuare anche nel « grande uomo » come « mondo della tecnica » che scruta i reni ed i cuori degli individui, bensì piuttosto nell'affannoso fuggire dell'uomo singolo sul « terreno infido della soggettività », sulle sabbie mobili delle pure idealità, dei bisogni e degli interessi irragionevoli. Si può anche etichettare Gehlen come uno degli ultimi grandi rappresentanti del cosiddetto pensiero di destra, ma non si può trascurare come dalla sua lezione antropobiologica e sociologica (in una unica lezione, da accettare o da respingere in blocco) provenga un'indicazione intrascurabile in questa nostra epoca di estrema angoscia antitecnologica e di crisi delle istituzioni: l'uomo non può salvarsi da solo. È un'indicazione che si inscrive coerentemente in una filosofia che tratta dell'« agire razionale (dell'uomo) rispetto allo scopo »: lo scopo è la sua conservazione, la sua salvezza; e non si raggiunge senza una « disciplina » tecnica ed istituzionale. E non è, questa indicazione, irrilevante in una stagione della cultura umana in cui, ideologicamente, si alimenta, in maniera troppo eccessiva, la paura del potere tecnologico e del potere istituzionale, in una parola la paura dell'ordine, facendo tacere quella del caos. È quanto basta per comprendere la necessità di ritornare sullo svolgimento del grande tema di Gehlen; quello delle condizioni elementari o fondamentali dell'essere uomo o dell'esistere umano; un tema svolto, da ultimo, con la consapevolezza, o per far maturare la consapevolezza, che l'uomo non può vivere senza tecnica e senza istituzioni. Che importa, poi, se la tecnica e le istituzioni alienano? Non si può buttare il bagno col bambino dentro. Non si può rinunciare alla tecnica e alle istituzioni unicamente per riguadagnare una « sog-

Filosofia_in_Ita

gettività » che, di per se stessa, è la peggiore delle alienazioni:

> Se pensiamo il concetto di persona *cum emphasi*, come la produttività veramente ammirevole, non la troviamo oggi tanto nell'isolamento della cultura, nel campo letterario o artistico, quanto piuttosto là dove qualcuno si sforza di far valere le esigenze dello spirito entro il meccanismo stesso dell'apparato, quindi proprio di *non distanziarsene* (p. 203).

Dall'universo della tecnica e delle istituzioni non si può e non si deve uscire. Del resto, esso costituisce un « mondo culturale », quello stesso che l'uomo, « essere incompiuto », si è costruito, si costruisce, proprio per compiersi. Non si può e non si deve uscire dalla propria casa, abbandonare il proprio « posto nel mondo ». Ed il mondo di cui qui si parla non è meno quello delle cose che quello degli uomini. Il discorso antropobiologico e sociologico di Gehlen approda quasi ad un cristiano *Vae soli!* che non può capire solo chi non riconosce che, per sua *natura (physis)*, l'uomo è un essere intelligentemente tecnico e teleologicamente sociale. E quest'uomo non è, ad un certo punto, più il dato di una antropobiologia e di una sociologia, bensì la cifra fondamentale di una filosofia che si eleva al livello di « visione del mondo », ormai libera dall'enfasi falsamente umanistica di molto esistenzialismo contemporaneo, coraggiosa, da ultimo, nell'affermare che « ogni progresso della civiltà umana si è dato a riconoscere anche per aver stabilizzato una forma nuova di disciplina » (*L'uomo,* p. 452). Oggi come oggi, e non solo da parte di quell'esistenzialismo, proviene, nei confronti di una tale disciplina, una denuncia non poco retoricamente ancora una volta avanzata in nome dell'uomo, della sua singolarità e della sua libertà, chiamate a costituire i ves-

Filosofia_in_Ita

silli dell'individualismo, più borghese che umanistico, da far valere contro il potere, se non lo strapotere, tecnologico ed istituzionale, in cui si individuano i segni di un'amministrazione nazista o stalinista del « soggettivo », del « privato », dell'« individuale » ecc. Ma c'è da chiedersi se i pericoli di una tale amministrazione non derivino proprio dall'assenza o dalla precarietà di una disciplina di individui e di popoli. Gehlen sostiene, per altro, che « le istituzioni stabili sono il gradimetro delle capacità di un popolo » (p. 201). Si può e si deve precisare: delle capacità di un popolo di salvarsi, garantendo, per ciò stesso, un ulteriore progresso della civiltà umana, fatto competere a quell'« essere cui inerisce una disciplina » che, secondo Gehlen, è l'uomo di ogni momento storico e di ogni latitudine culturale. Ed è a questo punto che la filosofia di Gehlen rivela il suo risvolto fortemente politico. Ma le si fa un enorme torto, se le si presta la fisionomia di un pensiero che non avrebbe troppo care le sorti dell'individuo, della libertà, della democrazia ecc.

Antimo Negri

Roma, gennaio 1984

Filosofia_in_Ita

L'UOMO NELL'ERA DELLA TECNICA

Filosofia_in_Ita

I

L'UOMO E LA TECNICA

Filosofia_in_Ita

1. *L'elemento organico e la sua sostituzione*

La critica storico-culturale, largamente affermatasi in Germania fin dalle opere di Nietzsche e di Spengler, rinuncia di rado ad una certa intonazione polemica nei confronti della tecnica. È questo un sintomo evidente del fatto che la nostra società non ha ancora concluso l'interno conflitto con i mutamenti radicali verificatisi nel suo seno a seguito dell'industrializzazione. L'opinione pubblica si abbandona con facilità ad affannose visioni dello Stato-formicaio del futuro, della collettività di massa, di cervelli telemanovrati, di perdita della personalità e decadenza della cultura; nel che si inclina volentieri a conferire alla tecnica il ruolo dell'accusato, a quella stessa tecnica che negli Stati Uniti d'America e nell'Unione Sovietica gode invece una straordinaria popolarità. La vasta produzione narrativa di fantascienza in America si culla nelle utopie della tecnica; ci si compiace delle concezioni più ardite, come ad esempio della fantastica possibilità di manipolare il tempo e recarsi in gita turistica sociale a visitare epoche del passato.

I motivi di questa resistenza contro una « equiparazione dei diritti » della tecnica con gli altri rami della cultura sono piuttosto oscuri, anzi non ci si sarebbe aspettati tale resistenza in un popolo dotato di tanta ingegnosità tecnica. Forse vi sono implicate antiche concezioni di casta relative alla superiorità delle scienze

Filosofia_in_Ita

contemplative sulla prassi, delle scienze pure su quelle applicate. Oppure vive ancora la vecchia tradizione che ritiene possibile affrontare tutti i problemi umani con gli strumenti del pensiero filosofico idealistico, mentre questi strumenti non si sentono più competenti di fronte alla tecnica. Ed è in fondo pressoché innegabile che i nostri concetti filosofici sono, in generale, ben lontani dal corrispondere adeguatamente alle realtà del presente. In ogni caso noi non ci arroghiamo il diritto di mutare questo stato di cose, ma ci proponiamo almeno di cercare, nel senso di una antropologia filosofica, punti di vista obiettivi che ci consentano di inserire il più possibile anche questo prodigioso settore dell'ingegno umano nell'ambito dei fenomeni a noi comprensibili.

La tecnica è vecchia quanto l'uomo, perché nei ritrovamenti di fossili noi possiamo talvolta dedurre con sicurezza l'intervento di esseri umani solo dalle tracce ivi lasciate da attrezzi elaborati. E già il più rozzo cuneo di pietra focaia cela in sé la stessa ambiguità che oggi è propria dell'energia atomica: era un utensile da lavoro e in pari tempo un'arma micidiale. Nell'uomo, qualsiasi trasformazione degli aspetti originari della natura al servizio dei propri scopi è intrecciata fin dagli inizi alla lotta contro i suoi simili, e solo nei tempi più recenti si va facendo strada il tentativo di dissolvere questa drammatica concatenazione. Se ciò dovesse riuscire e inaugurare una pace veramente definitiva, tale pace avrebbe a presupposto un livello molto alto della tecnica: non è concepibile in altro modo un efficace controllo reciproco degli armamenti.

Ancor più vicini al legame che passa tra l'uomo e la tecnica ci conduce il seguente ragionamento. Ricollegandosi a Max Scheler, l'antropologia moderna ha dimostrato [1] che, mancando di organi ed istinti specializ-

[1] MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928. ARNOLD GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940, 7ª ed. 1962.

Filosofia_in_Ita

zati, l'uomo non è conformato per un ambiente naturale, peculiare della sua specie, e di conseguenza non ha altra risorsa che trasformare con la sua intelligenza *qualsivoglia* stato di cose da lui incontrato nella natura. Povero di apparato sensoriale, privo di armi, nudo, embrionale in tutto il suo *habitus*, malsicuro nei suoi istinti, egli è l'essere che dipende esistenzialmente dall'*azione*.[2] Nel quadro di tali concezioni, W. Sombart, P. Alsberg, Ortega y Gasset e altri[3] hanno fatto derivare la necessità della tecnica dalle imperfezioni degli organi umani. Alle più antiche testimonianze del lavoro manuale appartengono in effetti le armi, le quali mancano come organi, e alle quali andrebbe aggiunto anche l'impiego del fuoco, se si affermò parimenti per motivi di sicurezza o come isolatore termico. Accanto a tale principio della sostituzione dell'organo mancante, si sarebbe presentato fin dagli inizi quello del potenziamento dell'organo: la pietra in mano per colpire ha un'efficacia di gran lunga maggiore che non il nudo pugno; cosicché accanto alle tecniche di « integrazione », che rimpiazzano capacità negate ai nostri organi, compaiono le tecniche di « intensificazione », che producono effetti superiori alle nostre capacità naturali: il martello, il microscopio, il telefono non fanno che potenziare facoltà esistenti nel corpo umano. Infine vi sono le tecniche di « agevolazione », volte ad alleggerire la fatica dell'organo, a disimpegnarlo e quindi in generale a consentire un risparmio di lavoro, come un veicolo su ruote rende superfluo trascinare a mano oggetti pesanti. Chi viaggia in aereo ha i tre princìpi riuniti in uno: l'aereo sostituisce le ali che non ci sono cresciute, batte in modo assoluto tutte le capacità organiche di volo e ri-

[2] V. Nota 1, inoltre: A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, 1956.

[3] WERNER SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, vol. III, 1927. P. ALSBERG, *Das Menschheitsrätsel*, 1922. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Vom Menschen als utopischem Wesen*, trad. ted. 1951.

Filosofia_in_Ita

sparmia fatiche dirette a chi vuole recarsi in posti molto lontani.

L'intellettualità dell'uomo, che in ultima analisi è e rimane un enigma, sarebbe del tutto inesplicabile se non la potessimo vedere in rapporto alle imperfezioni degli organi e degli istinti umani. È infatti l'intelligenza che libera l'uomo dal giogo dell'adattamento organico all'ambiente — al quale sottostanno gli animali — e che lo rende capace di trasformare gli stati originali della natura secondo le sue necessità. Se per tecnica si intendono le capacità ed i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio in quanto ne conosce proprietà e leggi, le sfrutta e le contrappone le une alle altre, allora la tecnica, in questo senso più generale, è insita già nell'essenza stessa dell'uomo. Anche in tutto quanto ha di ingegnoso, di semplicemente inverosimile, e nel suo rapporto indiretto con la natura, la tecnica è un vero specchio dell'essere umano: per convincersene basta pensare che le invenzioni più antiche, le scoperte fondamentali, non si ispirarono a modelli esistenti in natura. Ciò vale per l'accensione del fuoco mediante un movimento a trapano di un pezzo di legno su un altro, vale per l'arco e la freccia, e vale soprattutto per la ruota, il moto rotatorio intorno ad un asse: quest'ultima invenzione è così astratta che le antiche civiltà sudamericane, vere culture superiori con una ricca letteratura, un apparato statale complesso e forme di religione molto sviluppate, non vi pervennero e non conobbero quindi né veicoli né tornio. Altrettanto priva di riscontro nella natura è la propulsione provocata da uno scoppio, e così anche una delle primissime tra tutte le invenzioni: il coltello di pietra focaia, che risale al periodo interglaciale Günz-Mindel, ossia a circa mezzo milione di anni fa. G. Kraft [4] ha fatto notare come lo spigolo aguzzo che, in base ad un movimento guidato e proseguendo nella sua direzione, produce un taglio diritto oppure ri-

[4] G. Kraft, *Der Urmensch als Schöpfer*, 1948, cap. 12.

Filosofia_in_Ita

curvo in un qualche materiale non esista nella natura.

Il mondo della tecnica è quindi, per così dire, il « grande uomo »: geniale e ricco d'astuzia, promotore e insieme distruttore della vita come l'uomo stesso, come lui in poliedrico rapporto con la natura vergine. Anche la tecnica è, come l'uomo, *nature artificielle*.

La già descritta tendenza originaria a rimpiazzare l'organo si è ora estesa, nel corso della storia, oltre l'ambito del primo contatto immediato, interessando strati organici sempre più profondi. Uno dei risultati più fondamentali dell'intera storia della civiltà umana è senza dubbio l'impiego sempre crescente dell'elemento inorganico in sostituzione dell'organico. Questo movimento si compie in due direzioni principali: la materia sviluppatasi in un processo organico viene sostituita con materiali sintetici, e la forza dell'organo con energie di origine inorganica. Nella prima direzione, la scoperta della lavorazione del metallo significò, come è noto, una vera soglia culturale, lo schiudersi di una nuova civiltà, come lo si è espresso già nelle vecchie denominazioni di età del bronzo, età del ferro, ecc. Il metallo sostituisce e supera nel rendimento il materiale da lavorazione che si trova direttamente in natura, soprattutto la pietra e il legno; ancora nel Medioevo ponti, navi, veicoli ed utensili erano per massima parte di legno, né si conosceva altro combustibile. Il cemento armato, i metalli, il coke, il carbone e molte materie sintetiche hanno soppiantato oggi in larga misura il legno, e si attende già una carrozzeria d'automobile di materiale plastico che a sua volta prenderà il posto della lamiera d'acciaio. Cuoio e canapa sono stati sostituiti da cavi d'acciaio, le candele dal gas o dall'elettricità, indaco e porpora dai colori d'anilina, quasi tutti i farmaci naturali e le erbe medicamentose da prodotti sintetici. Finché l'obiettivo dell'uomo diviene semplicemente, come ha esposto H. Freyer,[5] il materiale con le pro-

[5] HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1955, p. 27.

Filosofia_in_Ita

prietà desiderate. Così il chimico dice: « Voglio fare una sostanza che inizialmente sia modellabile, ma poi si indurisca da sé; un'altra che rimanga plastica a tutte le temperature; una terza intagliabile in modo ideale e una quarta che si possa filare sottilissima. » Per quanto concerne l'altra direzione dello sviluppo — l'energia organica viene soppiantata dall'inorganica —, con le invenzioni della macchina a vapore e del motore a scoppio la civiltà ha spostato le sue basi sui giacimenti carboniferi e petroliferi contenuti nel sottosuolo. Benché anche questi in fondo non siano che residui di una remotissima vita organica, possiamo dire d'essere in presenza di un evento chiave: dal lato delle fonti di energia l'umanità si rende indipendente da quanto la crescita naturale fornisce *pro anno*. Finché la materia-prima determinante rimaneva il legno, e la principale fonte d'energia il lavoro dell'animale addomesticato, il ritmo e lo sviluppo della civiltà materiale, e in ultima istanza quindi anche l'aumento delle popolazioni, incontravano una *barriera* non tecnica, insita a priori nel ritmo lento della crescita organica e nelle modeste dimensioni della riproduzione biologica. Con l'impianto di centrali idroelettriche generatrici di corrente e con lo sfruttamento dell'energia nucleare infine l'uomo compie un ultimo passo verso l'emancipazione completa dai substrati organici per la produzione di energia.

Questa esplicita tendenza della tecnica a rimpiazzare non soltanto un dato organo ma in genere tutto quanto è organico deve la sua stabilità ad una legge che in ultima analisi è legge dello spirito e abbastanza enigmatica. La natura inorganica infatti è, per dirla in breve, meglio conoscibile di quella organica, circostanza che ha fatto rilevare con la dovuta energia Henri Bergson.[6] Il nostro pensiero razionale, gli schemi astratti che esso

[6] HENRI BERGSON, *L'évolution créatrice*, in: *Oeuvres complètes*, Paris, 1945, vol. II (trad. it.: *L'evoluzione creatrice*, Bari, Laterza, 1964).

Filosofia_in_Ita

sviluppa e le sue concezioni matematiche possono applicarsi con sorprendente sicurezza alla natura inorganica, mentre su ciò che è propriamente « vita » noi, ad onta di tutti i progressi della chimica organica, sappiamo ben poco di più dei primi filosofi dell'antichità greca. Secondo Bergson,[7] l'intelligenza umana è « relativa alle necessità dell'azione », essa « mira in primo luogo a fabbricare ». « Si donc l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait. Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé. »

L'accessibilità della natura inorganica alla nostra conoscenza e l'ostinata irrazionalità della natura organica sono già di per sé singolari, ancora di più tuttavia lo è il fatto che la *rappresentazione* del processo naturale come decorso morto, puramente materiale, ma regolato da leggi, data da un'epoca piuttosto recente. Si può concepire la natura come « mondo esterno di fatti reali »,[8] come un ambito di cose, di proprietà caratteristiche e di trasformazioni verificantisi tra di esse in base ad una legge, le quali sono legittimate dal loro puro e semplice Esserci ed Essere-così. Il mondo pieno di fatti reali con le loro motivazioni altrettanto reali costituisce un insieme unico che, legittimato dalla sua nuda esistenza e dalle effettive caratteristiche di questa, è sufficiente a se stesso. Una concezione del genere, che era stata sostenuta sporadicamente da alcuni dei primi filosofi greci, è ricomparsa poi nel Settecento, collegata al sorgere delle nuove scienze esatte e sperimentali. Inutile presentarla come esplicita teoria filosofica, nella qual forma si avvicinerebbe al positivismo o al materialismo; essa è piuttosto la tacita generalizzazione di un atteggiamento

[7] *Ibidem*, p. 162 seg.

[8] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, cap. 22: *Natur, Faktenaussenwelt.*

Filosofia_in_Ita

tipico, innato alla ricerca scientifica e alla prassi tecnica fin dall'epoca della loro emancipazione. Le prospettive su cui gli uomini fondano quasi inconsciamente il loro comportamento pratico possono senz'altro differire dalla concezione teorica del mondo per la quale si sono decisi con consapevolezza.

Queste ultime riflessioni concorrono a dimostrare come la tendenza — constatabile nello sviluppo della tecnica — a soppiantare l'elemento organico mediante materie ed energie inorganiche abbia la sua ragione nel fatto che la sfera della natura inorganica è la più accessibile ad una conoscenza metodica, razionale e rigorosamente analitica, ed alla corrispondente prassi sperimentale. La sfera biologica e quella psichica sono infinitamente più irrazionali. Non si può negare che i tecnici e molti scienziati propendano per orientare la loro concezione del mondo nel senso del suddetto positivismo dei fatti reali: le scienze e le tecniche più feconde di risultati esercitano infatti una specie di effetto di irradiazione sulla visione generale che noi abbiamo del mondo.

Cionondimeno questa *Weltanschauung* si è diffusa in modo degno di nota soltanto negli ultimi trecento anni, ossia a partire dal XVII secolo, mentre l'umanità produce nel campo della tecnica già da mezzo milione di anni.

Filosofia_in_Ita

2. *Epoca moderna: la sovrastruttura*

A nessuno sfugge che dall'età degli strumenti di pietra o dell'arco da guerra ad oggi si è prodotta una trasformazione *qualitativa* di ciò che si chiama tecnica. Ma tale trasformazione qualitativa non consiste, come spesso si crede, nel trapasso dall'utensile alla macchina. Se si definisce macchina ogni dispositivo atto a trasmettere energie che compiono un lavoro utile, anche la trappola per animali con il suo meccanismo di scatto, conosciuta già nell'età della pietra, è una macchina. Persino il movimento di rotazione in avanti e indietro si trova già nella stessa epoca, col succhiello ad arco; e all'età romana risale la rotazione continuata di una macchina da lavoro (ruota idraulica). Non sta dunque nella differenza tra arnese e macchina quella trasformazione qualitativa che effettivamente dobbiamo constatare fra la tecnica antica e quella moderna.

Meglio ci si avvicina al reale stato di cose se si parte non da singole macchine, utensili o scoperte, bensì da mutamenti strutturali di interi rami della cultura. Le scienze naturali assumono nel XVII e XVIII secolo la suddetta forma moderna: esse divengono cioè analitico-sperimentali nel senso rigoroso della parola. L'esperimento, detto in breve, consiste nell'isolare processi naturali in modo tale da renderli osservabili e misurabili. Con esso le scienze naturali, costituite prima d'allora essenzialmente da osservazioni casuali e da pensiero speculativo, si avvicinano in duplice senso alla prassi tecnica. Da un lato infatti i dispositivi per gli esperimenti di fisica sono paragonabili a macchine, e precisamente a macchine che non producono effetti utilitari bensì puri fenomeni naturali isolati per astrazione: già il piano inclinato sul quale Galilei osservava la caduta rallentata dei solidi è una « macchina semplice » di questo genere. Dall'altro, in virtù della logica dell'esperimento, il processo naturale, isolato ed osservato sotto diverse condizioni, viene ad essere *eo ipso* in nostro possesso,

Filosofia_in_Ita

cosicché l'esperimento è il primo passo verso la sua applicazione tecnica. Due rami della cultura, che finora avevano cooperato in alcuni pochi settori (p. es. nella costruzione di strumenti nautici, apparecchi ottici e armi di precisione), ma che per il resto seguivano vie autonome, sono in tal modo entrati in stretto collegamento metodico. La tecnica ha adottato dalle nuove scienze naturali il ritmo pulsante del progresso, le scienze naturali a loro volta dalla tecnica un tratto più pratico, costruttivo, non speculativo.

E tuttavia non si sarebbe giunti ai prodigiosi risultati dell'età moderna se non vi si fosse inserito anche un terzo fattore: il contemporaneo affermarsi della forma di produzione « capitalistica » la quale, come ha dimostrato Max Weber,[9] per la mentalità che la sostiene è anch'essa figlia del XVII secolo. Già l'invenzione, o meglio il perfezionamento, della macchina a vapore da parte di James Watt venne finanziata da un capitalista che aveva interesse al suo sfruttamento industriale. Erano imprenditori, oppure gli stessi Stati interessati alla tecnica bellica (esempio: il primo impiego della radiotelegrafia nella marina militare), coloro che mettevano a disposizione i mezzi finanziari necessari a far progredire le scoperte sperimentali ed a sfruttarle nella pratica.

Oggi abbiamo raggiunto lo stadio nel quale bisogna vedere le scienze naturali, la tecnica e il sistema industriale in stretto collegamento funzionale. La stessa ricerca naturalistica viene condotta avanti grazie a risorse tecniche sempre nuove; si dischiude a forza la natura servendosi della tecnica, e lo scienziato deve accordarsi col tecnico perché il suo problema definisce nel contempo anche gli apparecchi tecnici non ancora esistenti che sono necessari a risolverlo. La fisica teorica, ad esempio,

[9] MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, 4ª ed. 1947 (trad. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1966).

Filosofia_in_Ita

viene elaborata nelle menti dei fisici non meno che entro le calcolatrici elettroniche, e le misurazioni eseguite con il ciclotrone, nel quale si raggiungono energie di parecchi milioni di elettroni-volt, passano anch'esse nei risulati dei calcoli e quindi nelle teorie. Dal canto loro le grandi imprese industriali posseggono istituti di ricerca propri, la scienza naturale non è più monopolio delle Università, e in certi casi sono addirittura le sovvenzioni dell'industria a mantenere in efficienza qualche istituto universitario scientifico dotato di scarse risorse. La concezione per cui la tecnica sarebbe una « scienza naturale applicata » è oggi superata e passata di moda; oggi le tre istanze — industria, tecnica e scienza naturale — si presuppongono a vicenda. Qual è il vero fondamento della chimica farmaceutica, la ricerca biologico-chimica, l'azienda industriale che la conduce, oppure la sua organizzazione di produzione e di vendita? Oggi non ha più gran senso porsi tale questione.

Filosofia_in_Ita

3. *La tecnica soprannaturale: la magia*

Il frenetico progresso della tecnica moderna è dunque avvenuto in strettissimo collegamento con la scienza e con la produzione capitalistica, entrambe sviluppatesi con un ritmo altrettanto rapido; questi fattori si sono stimolati a vicenda. Nessuno si aspetterà che fenomeni del genere, unici nella storia e tali da rivoluzionare il mondo, abbiano lasciato indifferente la coscienza, lo spirito dell'uomo in essi coinvolto. L'atteggiamento pratico-positivistico, proprio della concezione di questo « sistema industriale », si è pertanto esteso con impressionante naturalezza anche oltre i limiti del sistema stesso nel quale si era sviluppato, penetrando p. es. nel campo politico e, in senso più vasto, nelle relazioni interumane. Di tali fenomeni ci occuperemo ancora nel corso di quest'opera, in quanto proprio essi costituiscono gli autentici problemi socialpsicologici della società industriale. Per il momento invece dobbiamo svolgere un altro pensiero, che concerne gli impulsi di natura umana attivi nella tecnica e che ci fornirà un criterio antropologico non trascurabile.

L'umanità ha percorso la parte infinitamente più lunga del suo cammino accontentandosi, come abbiamo visto, di risorse tecniche abbastanza modeste, benché queste scoperte elementari fossero ogni volta geniali. Questi utensili e apparecchi, che in fondo erano di una semplicità estrema, poterono avere profonde ripercussioni storiche e sociali — come mostra l'invenzione del carro da guerra, dell'arma da fuoco, dell'aratro —, ma la tecnica con esse non passò al centro dell'interpretazione che l'uomo dava del mondo e quindi anche di se stesso, come invece accade oggi quando dalla « cibernetica », la scienza della regolazione automatica, noi ci attendiamo chiarimenti circa il funzionare della nostra stessa attività cerebrale e nervosa.[10] Alla domanda: e

[10] NORBERT WIENER, *Mensch und Menschmaschine*, 1952.

Filosofia_in_Ita

perché no? vi è una risposta sorprendente. Da decine di migliaia di anni l'uomo di tutte le civiltà primitive, e di civiltà superiori come l'egiziana, la greco-romana ecc., era pervaso da un'immagine ben diversa, e precisamente dall'idea che fosse possibile una « tecnica soprannaturale »: ciò che noi chiamiamo magia. Fin dalle epoche preistoriche, la magia ha sostenuto un ruolo addirittura centrale nella concezione del mondo e dell'uomo; persino nelle religioni monoteistiche, che la escludevano per la struttura del loro pensiero, si è mantenuta con tenacia, pur respinta in margine, come dimostrano i processi alle streghe e ai sortilegi nel Medioevo, e solo la civiltà propriamente moderna, tecnico-naturalistica, è riuscita ad infrangerla.

Maurice Pradines [11] definisce la magia un « tentativo di apportare mutamenti a vantaggio dell'uomo, deviando le cose dal loro proprio cammino per metterle al nostro servizio ». Se si riflette su questa definizione si noterà che essa abbraccia sia la magia, sia la vera e propria tecnica, vale a dire la tecnica soprannaturale e quella naturale.

Non possiamo dedicarci qui ad un'analisi più particolareggiata della magia,[12] ma riteniamo necessario mettere in esplicito rilievo la sua enorme diffusione su tutto il globo e in tutti i tempi; deve esservi insito un elemento antropologico fondamentale, soprattutto se si pensa alla singolare stereotipia delle pratiche magiche, indipendente dal grado di civiltà e dalla razza. Così ad esempio, i « sortilegi sul tempo » per provocare determinate condizioni atmosferiche, perlopiù la pioggia, sono testimoniati già nell'antichità classica — secondo Diogene Laerzio ne era capace il filosofo Empedocle —; nel trattato *Malleus maleficarum* (1487)* troviamo det-

[11] MAURICE PRADINES, *L'esprit de la religion*, 1941.
[12] A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, capp. 43-45.
* *Il martello delle streghe*, opera sulla stregoneria compilata dagli Inquisitori tedeschi Heinrich Institoris e Jakob Sprenger, che provocò tutta una serie di processi contro presunte streghe. [*N.d.T.*]

Filosofia_in_Ita

tagliate istruzioni per gli scongiuri da farsi contro il maltempo causato da incantesimi; e stregonerie concernenti il tempo sono note sia agli indigeni della Nuova Guinea che agli Indiani del Nebraska, ai negri Bantu della Baia di Delagoa o ai cinesi. Se ora si esaminano meglio gli innumerevoli resoconti e documentazioni, si troverà che alle « arti » magiche è insito un interesse centrale: l'aspirazione a garantire la « regolarità del decorso naturale » e di « stabilizzare » il ritmo del mondo combattendone le irregolarità e i casi eccezionali. Perciò, quando nascite deformi oppure eclissi di luna o di sole o qualsivoglia altro evento fuori dell'ordinario vengono interpretati come « presagi » sfavorevoli che occorre sventare con l'aiuto della magia, si cerca di ripristinare in tal modo l'uniformità abituale della natura né più né meno che nei casi sopra rammentati, dove il sortilegio vuol richiamare le piogge o i venti mancanti, normali di una data stagione. La stessa cosa può dirsi per la vastissima casuistica degli incantesimi propiziatori della fertilità, che consiste nel « portare aiuto » ai grandi periodi della vegetazione, della riproduzione degli animali e delle piante, e in cui è molto importante rispettare date precise, stagioni e giorni, ovvero occasioni periodiche come l'inizio della lavorazione della terra, la semina o il raccolto.

Questo interesse elementare che gli uomini hanno per l'uniformità del processo naturale è della massima importanza, esso corrisponde ad un istintivo *bisogno di stabilità dell'ambiente*, perché, in una realtà soggetta all'avvicendarsi dei tempi e necessariamente mutevole, il massimo grado di stabilità è costituito da una ripetizione automatica e periodica dell'uguale, come la presenta, anche se approssimativamente, la natura. La prima ed originaria concezione, non ancora influenzata dalla scienza, e in tal senso dunque « a priori » (già data in precedenza) vede il mondo, ivi compreso l'uomo in questo integrato, come un processo ciclico, ritmico, mosso di per se stesso, cioè come un *automatismo*

Filosofia_in_Ita

che è in certo qual modo animato. Anche le forze magiche di cui questo mondo è compenetrato non sono né arbitrarie né spontanee bensì si possono mettere in moto ripetendo con esattezza la giusta formula, dopodiché esplicano di necessità ed automaticamente la loro azione. Ancora oggi, malgrado tutta la razionalizzazione apportata dalla nuova immagine scientifica del mondo, abbiamo dinanzi un residuo per nulla trascurabile di questa antichissima, innata idea: nell'astrologia. Quanti di noi resterebbero sorpresi apprendendo dalla prassi degli astrologi come sia vasto il numero degli uomini d'affari e politici che credono al portentoso automatismo rotante degli astri e alla loro ineluttabile connessione con i destini dei singoli uomini, connessione che come nella metafisica dei popoli primitivi è sia animata che necessaria, senza che ciò implichi una contraddizione. Come dev'essere profondamente radicato nell'uomo tutto questo, per potersi mantenere con tanta ostinatezza a dispetto di tutte le sfide lanciate dalla ragione offesa!

Il fascino dell'automatismo costituisce l'impulso prerazionale e metapratico nella tecnica, il quale dapprima, e per molti millenni, si esplicò nella magia — la tecnica del soprasensibile — fino a trovare solo in epoca molto recente la sua completa espressione in orologi, motori e meccanismi rotanti di ogni genere. Chi considera con occhi da psicologo l'attrattiva esercitata sulla nostra gioventù dalle automobili non potrà avere più dubbi sull'effettivo essere in gioco di interessi ben più primordiali che non quelli razionali e pratici. Ove ciò appaia inverosimile, si pensi che il fascino dell'automatismo di una macchina è del tutto indipendente dal suo rendimento: esso sarebbe massimo in un *perpetuum mobile* il cui scopo e la cui attività si esaurissero nella riproduzione del proprio movimento rotatorio. Nessuno degli innumerevoli autori che per secoli si sono affaticati a risolvere questo problema insolubile se ne è mai ripromesso un effetto pratico; essi erano abbagliati dal sin-

Filosofia_in_Ita

golare incanto di una macchina che ritorna su se stessa, di un congegno d'orologeria che si ricarica da sé. Questa potente attrattiva non è soltanto intellettuale, ma radicata molto più nel profondo.

Si tratta, precisamente, di un *fenomeno di risonanza.* Angustiato dall'enigma della sua esistenza e della sua stessa essenza, l'uomo non ha altra risorsa che cercare di interpretarsi passando attraverso un *non io*, attraverso qualcosa di diverso dall'umano. La sua autocoscienza è indiretta, il suo tentativo di trovare una formula propria si svolge sempre allo stesso modo: egli si equipara a qualcosa di non umano, e nell'equiparazione se ne differenzia.[13] Non è difficile ravvisare tale verità nei concetti che le grandi religioni monoteistiche e politeistiche hanno delle divinità, oppure anche nei miti molto più primitivi sulla discendenza dell'uomo da démoni animali, che una volta avevano larghissima diffusione. Per lungo tempo si è anche interpretata l'anima umana partendo da fenomeni del mondo esterno; l'ombra, il sangue, le immagini rispecchiate e altri oggetti visibili dovevano contribuire a spiegare la vita interiore. Le religioni primitive percepivano ovunque nella natura mute risposte alla domanda intorno all'essenza propria dell'uomo.

Ciò che peraltro ha fatto sempre impressione a questo riguardo sono stati soprattutto gli eventi periodici, verificantisi con un certo ritmo e con una imperturbabilità che appariva « tendenziosa », sia che si trattasse dell'enigmatica esattezza nel ciclo di rotazione degli astri ovvero delle abitudini caparbie, stereotipe, irremovibili degli animali. Ora l'uomo, in effetti, *è* in certi ambiti centralissimi della sua natura automatismo, egli *è* battito cardiaco e respirazione, egli vive addirittura di automatismi dal saggio funzionamento, quali si rivelano nel movimento del camminare ma soprattutto nelle fasi del processo lavorativo della mano, nel « circuito del-

[13] *Ibidem*, capp. 24-48.

Filosofia_in_Ita

l'azione » che passando per l'oggetto, la mano, l'occhio, ritorna all'oggetto e in tal modo si chiude e si ripete di continuo. Così i processi analoghi svolgentisi nel mondo esterno lo affascinano in virtù di una « risonanza » che è, per così dire, una specie di senso interno dell'uomo per il proprio elemento costituzionale e risponde a ciò che nel mondo esterno presenta affinità con tale propria costituzione. E se noi oggi parliamo ancora del « corso » degli astri, dell'« andamento » di una macchina, questi non sono paragoni superficiali bensì autoconcezioni di determinati tratti caratteristici dell'uomo, oggettivati per fenomeno di risonanza — dell'uomo che interpreta il mondo secondo la sua immagine, e viceversa se stesso secondo immagini del mondo.

Filosofia_in_Ita

4. *Oggettivazione e agevolazione*

Siamo giunti in tal modo a parlare di un fatto che ha grande importanza per la valutazione dei rapporti tra l'uomo e la tecnica. Se infatti esiste una specie di « legame inconscio » con processi del mondo esterno ritmici, periodici, autonomi, è più facile comprendere la *componente istinto* insita nella tecnica. Sostenere che l'atteggiamento tecnico sia « soltanto razionale » e « volto unicamente a conseguire obiettivi » è un pregiudizio molto diffuso e di evidente origine accademica. Contro di esso Hermann Schmidt ha fatto espressamente notare [14] che l'*oggettivazione del lavoro*, insita nell'accadere tecnico, è il risultato di un processo condotto nella specie uomo, inconscio al singolo, e che la sua motivazione scaturisce dall'« ambito sensoriale della nostra natura ». « Nelle stesse condizioni, qualsiasi gruppo di individui vi perverrebbe sempre per istinto. » A tale proposito l'autore cita tra l'altro un'importante asserzione di Walther Rathenann: « La meccanizzazione non è sorta da un accordo libero e cosciente, dalla volontà etica purificata dell'umanità, essa si è sviluppata senza essere nelle intenzioni, anzi inavvertitamente. Malgrado la sua struttura razionale e casuistica non è che un processo involontario, un sordo fenomeno naturale. »

Possiamo cercare di rappresentarci questo fenomeno naturale. Come abbiamo già esposto altrove,[15] l'uomo è un essere predisposto all'*azione*, alla trasformazione dei dati di fatto del mondo esterno. Il *circuito dell'azione*, vale a dire il movimento plastico, guidato, corretto in base alla ri-percezione dell'esito positivo o negativo, e infine automatizzato dalla consuetudine, è

[14] H. SCHMIDT, *Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen*, in: « VDI » (Verein deutscher Ingenieure), vol. 96, Nr. 5, p. 119 seg.

[15] A. GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Introduzione e II parte.

Filosofia_in_Ita

una delle sue caratteristiche essenziali.[16] « Ogni nostra manifestazione che abbia un significato, dice Hermann Schmidt, avviene di necessità sotto forma di un circuito chiuso, nel quale noi siamo "accoppiati a reazione" con noi stessi attraverso la fase del risultato che ogni volta ha il nostro agire. » Si può dire « ogni » manifestazione, perché anche il circuito parola-udito, che in quanto linguaggio è il veicolo di ogni attività spirituale, è un simile circuito dell'azione. « Il circuito dell'azione è la forma universale delle manifestazioni ragionevoli dell'uomo. »[17] Nello stesso senso Norbert Wiener afferma che l'accoppiamento a reazione è un tratto caratteristico molto generale di forme di comportamento: « Nella sua forma più semplice il principio dell'accoppiamento a reazione significa che il comportamento viene esaminato dal punto di vista del suo risultato e che il successo o l'insuccesso di quest'ultimo influisce sul comportamento futuro. »[18]

Ora possiamo comprendere meglio gli impulsi irrazionali che sono in gioco nella tecnica. Da nulla deducibile, originario e universale, indelebile nella sostanza delle religioni, è il bisogno che l'uomo sente di interpretarsi inserendosi nella natura e differenziandosi poi da essa. In tale processo, la sua risonanza istintiva viene destata soprattutto da fenomeni periodici, ciclici; in età remota gli piacque inscrivere se stesso in un ciclo di palingenesi. Avvicinato così a sé il mondo, egli lo mette in rapporto soprattutto con il suo poter agire: la tecnica soprannaturale della magia attrae entro il circuito dell'azione l'intero mondo esterno, così da potersi manovrare i venti, aiutare le stagioni, scaricare le malattie su animali. L'esigenza fondamentale della prassi magica — stabilizzare e proteggere da turbamenti il corso del mondo — è l'esigenza di un essere *che agisce*.

[16] *Ibidem*, capp. 13-14 segg.
[17] H. Schmidt, in: « VDI », *loc. cit.*, p. 121.
[18] Norbert Wiener, *op. cit.*, p. 63 seg.

Filosofia_in_Ita

Con la stessa originarietà tuttavia l'uomo oggettiva anche il proprio agire materiale, lo affida al mondo esterno, lo vede sul livello di questo, lascia che il mondo esterno lo conduca avanti e lo potenzi: egli *oggettiva* il suo lavoro. Ecco dunque l'utensile, l'arnese. La pietra è una « rappresentazione » del pugno, sostituisce il pugno e produce un effetto molto più forte. Così l'esigua sfera dell'effettivamente dominato combacia esattamente con la vasta sfera del dominato immaginario, anzi il dispendio di energie fisiche diminuisce nella proporzione delle masse che vengono messe in moto. Lavorare con gli attrezzi è faticoso, ma a render stabile il tempo o a garantire il ritorno della primavera è sufficiente pronunciare formule di magico potere.

È chiaro come qui si inserisce un'altra legge umana fondamentale: *la tendenza all'agevolazione*, al disimpegno.[19] Come abbiamo esposto nel passo qui citato, tale principio ha una validità antropologica molto generale; basterà rammentarne ora le applicazioni tecniche. Il « grande circuito dell'azione » della magia libera l'uomo dalla sua debolezza e dalla mancanza di risorse dinanzi alle potenze della natura, traspone per così dire le coordinate del mondo su scala umana. Il circuito minore, ossia la vera e propria attività pratica, gli allevia il compito, lo disimpegna addirittura in senso letterale e corporeo. La « oggettivazione del lavoro umano » entro l'utensile fornisce evidenti risultati maggiori con minore fatica, e perciò all'inizio di quest'opera abbiamo potuto parlare dell'impiego di utensili dal punto di vista di un'agevolazione per l'organo.

Non si deve inoltre dimenticare un terzo fenomeno che interviene efficacemente nello stesso senso: entrambe le tecniche hanno in ultima analisi una meta, o perlomeno una tendenza, istintiva e inconfessata, che è lo svilupparsi della consuetudine, della *routine*, la normalizzazione dell'effetto. Anche questa è una tendenza al-

[19] ARNOLD GEHLEN, *Der Mensch, ecc.*, cap. 8.

Filosofia_in_Ita

l'agevolazione, che R. Wagner esprime nel modo seguente: « Così la massima istanza, la corteccia cerebrale, si sbarazza di tutto quanto è divenuto senz'altro probabile, quotidiano, banale, e resta a disposizione di esigenze insolite e più sensazionali. »[20]

A questo punto si comprende facilmente perché nella tecnica agiscano, fin dalle origini, motivi inconsci, istintivi, vitali: le cause determinanti di tutta la sua evoluzione sono caratteristiche costituzionali dell'uomo, quelle insite nel circuito dell'azione e nel principio dell'agevolazione. Non certo nel senso che invenzioni singole possano dedursi risalendo a questi legami, ché il funzionamento di un motore si spiega unicamente in base a combinazioni tecnico-razionali di leggi della fisica. Ma è *l'evoluzione generale* della tecnica che ci rivela una logica recondita, seguita inconsapevolmente ma con rigorosa coerenza e definibile soltanto mediante i concetti della progressiva oggettivazione del lavoro umano e di un crescente disimpegno dell'uomo:

« Questo processo si svolge attraverso tre fasi. Nella prima, quella dell'*utensile*, la forza fisica necessaria al lavoro e l'energia spirituale che esso richiede vengono fornite ancora dal soggetto. Nella seconda, quella della *macchina motrice e da lavoro*, la forza fisica viene oggettivata nella tecnica. Nella terza infine, la fase dell'*apparecchio automatico*, i ritrovati tecnici rendono superfluo anche il dispendio di energia spirituale da parte del soggetto. In ciascuna di queste tre fasi l'oggettivazione del conseguimento dello scopo con mezzi tecnici fa un passo avanti, finché l'obiettivo che ci siamo preposti viene raggiunto dal congegno automatico da solo, senza bisogno del nostro contributo né corporeo né spirituale. Nell'automazione la tecnica tocca l'apice del suo sviluppo metodico; e questo concludersi del processo evolutivo — iniziatosi nella preistoria — dell'oggetti-

[20] R. Wagner, *Biologische Reglermechanismen*, in: « VDI », vol. 96, Nr. 5, p. 127.

Filosofia_in_Ita

vazione tecnica del lavoro è una caratteristica decisiva della nostra epoca. »[21]

Nel corso di tale evoluzione che ha accompagnato e in gran parte anche determinato la storia dell'umanità, la tecnica è penetrata con singolare ritardo in quella sfera che per parecchie centinaia di migliaia di anni, allorché si conosceva soltanto il primitivo meccanismo dell'utensile, era dominata dalla magia, dalla « tecnica soprannaturale ». Ma già quest'ultima voleva « deviare le cose dal loro proprio cammino per metterle al nostro servizio » (M. Pradines), già cercava inconsciamente di potenziare l'efficacia e moltiplicare la portata dell'azione umana, e già intravedeva qualcosa di simile al « grande automatismo » di apparecchi che si regolarizzano in base all'autosegnalazione degli eventuali disturbi.

[21] H. Schmidt, *loc. cit.*, p. 119.

Filosofia_in_Ita

5. *L'automazione*

Nella legge delle tre fasi, formulata da H. Schmidt, è facile notare come l'oggettivazione di azioni e capacità umane nel mondo esterno si sposti, nel suo riferimento all'uomo, dall'esterno verso l'interno. Dapprima è il rendimento degli organi che viene intensificato, migliorato, superato e agevolato. In un secondo tempo è la forza fisica in sé e per sé: la produzione dell'energia, prima organica (umana ovvero animale) viene imposta alla natura inanimata. Nel terzo stadio, quello odierno, si oggettiva lo stesso circuito nell'azione, ivi comprese le sue tappe intermedie coscienti, quelle di controllo e manovra. Contemporaneamente a ciò viene oggettivata quella parte del processo vitale fisiologico che funziona sotto forma di cicli sensorio-motori e, un passo più avanti, anche l'ambito nel quale avvengono fenomeni di regolazione del tutto automatica, per esempio in base a reazioni chimiche. Alla fine le calcolatrici elettroniche sono in grado di risolvere equazioni differenziali e integrali meglio e più rapidamente dell'uomo, rivelando in tal modo di essere « una fonte di nuove conoscenze matematiche ».[22]

Gli apparecchi moderni a regolazione automatica si basano tutti sul principio di un sistema che non varia la sua attività, come un'automobile, a seconda di comandi impartiti dall'esterno — cioè viene guidato —, bensì modifica le sue prestazioni per influsso del risultato delle medesime. A tal fine occorre inserire nell'apparecchio qualcosa di simile alle antenne degli insetti; così il termostato nel serbatoio d'acqua calda, che controlla la temperatura dell'acqua e a seconda dei valori di essa innesta o disinnesta la corrente elettrica. Come

[22] A. Walther, *Probleme im Wechselspiele von Mathematik und Technik*, in: « VDI », *fasc. cit.*, p. 139. In questo fascicolo sono raccolte le relazioni tenute al congresso speciale su « La trasformazione dell'uomo attraverso la tecnica », marzo 1953.

Filosofia_in_Ita

qui le grandezze termiche, così possono regolarsi anche grandezze meccaniche ed elettriche di ogni genere. « L'essenziale è che un tal meccanismo retroagisca continuamente su se stesso, in un circuito chiuso. In altre parole si potrebbe anche dire: questi dispositivi sono costruiti tutti in modo che una piccolissima parte della corrente che passa attraverso il sistema viene deviata ed impiegata per regolare la corrente stessa. »[23]

Ora il circuito regolatore non è soltanto una « copia » del circuito dell'azione, così da esser senz'altro possibile dal punto di vista tecnico immaginarsi anche un'automobile che si guidi automaticamente esonerando l'autista; in base allo stesso principio strutturale funzionano, oltre all'azione umana, molte altre regolazioni interne del nostro corpo. Il sistema che regola la pressione del sangue, ad esempio, è un circuito attivo chiuso, accoppiato a reazione.[24] Nella parete dei grandi vasi sanguigni, p. es. dell'aorta, si trovano nervi sensibili che all'aumentare della pressione trasmettono stimoli ad un centro di nervi vascolari sito nella *medulla oblongata*[25] e vi provocano un effetto di freno. Trasmesso ai vasi sanguigni periferici, questo fa diminuire la loro tensione parietale; nei vasi in tal modo dilatati defluisce dall'aorta più sangue di prima, cosicché la pressione nell'aorta si abbassa. L'abbassamento introduce di nuovo il processo inverso, talché la pressione del sangue oscilla ritmicamente intorno ad un valore medio. Molti fenomeni biologici come la respirazione, la concentrazione salina, il contenuto di glucosio del sangue, la temperatura del corpo, vengono regolati in questo modo, e altrettanto può dirsi p. es. per l'organo che presiede all'equilibrio.[26] Servendosi di concetti nuovi che potreb-

[23] R. WAGNER, *loc. cit.*, p. 129.
[24] R. WAGNER, *loc. cit.*, p. 124 segg.
[25] Il midollo allungato è quella parte di sostanza nervosa che, in prosecuzione del midollo spinale, si congiunge al cervello.
[26] Le terminazioni nervose che si trovano nei canali semicircolari dell'orecchio interno.

Filosofia_in_Ita

bero adoprarsi anche nella tecnica del circuito regolatore — come il principio della « reafferenza »[27] — i fisiologi descrivono oggi i movimenti volontari e involontari con un'esattezza finora sconosciuta.

Ancora non siamo in grado di interpretare filosoficamente questi fenomeni, e bisogna quindi respingere frettolose valutazioni meccanicistiche come ad esempio l'affermazione che il circuito regolatore della tecnica ci avrebbe aperto nuove prospettive riguardo alla « vita » e ce ne avrebbe rivelato chiaramente la natura meccanica. Noi possiamo sostenere soltanto che il circuito regolatore tecnico ha la stessa *forma* della concatenazione di effetti che si riscontra nel circuito dell'azione umana e in numerose regolazioni biologiche all'interno del corpo umano, fermo restando che gli elementi contenuti in questa forma sono fondamentalmente diversi. Sussiste dunque soltanto un « isomorfismo », una uguaglianza delle forme,[28] ma non un'uguaglianza della sostanza, e da una « sintesi » della vita siamo oggi altrettanto lontani quanto lo siamo sempre stati. Ad ogni modo però determinati fenomeni biologici parziali, tra cui alcuni della massima importanza, possono venir oggettivati nel mondo esterno, in qualità di processi inanimati ma isomorfi: noi li possiamo « estraniare ». Per altri, non meno importanti, ciò non è possibile, ma vi è già chi considera la scissione della cellula dal punto di vista del processo regolatore.

Col progredire della tecnica dunque l'uomo trasferisce nella natura inanimata un principio organizzativo che è già in atto in varie parti interne dell'organismo. Abbiamo detto natura inanimata: intendiamo con ciò l'apparatura tecnica costruita dall'uomo stesso, non la natura inanimata allo stato greggio, la natura « di prima mano », ché in quest'ultima l'uomo delle età remote

[27] E. von Holst, H. Mittelstaedt, *Das Reafferenzprinzip*, in: « Die Naturwissenschaft », 37, 1950.

[28] H. Schmidt, *loc. cit.*, p. 121.

Filosofia_in_Ita

trasferiva un principio d'organizzazione soltanto sotto forma fantastica, mettendo in moto la sua tecnica magica e apostrofando i venti e le nuvole come se potessero udirlo.

Ma anche i tecnici moderni hanno sviluppato i loro dispositivi regolatori, senza conoscerne l'isomorfismo con i fenomeni biologici — il quale è risultato solo in seguito —, hanno creato inconsciamente e « istintivamente » modelli di determinati processi vitali. L'esito che possiamo prevedere con sicurezza è che vasti campi sperimentali come la tecnica, la fisiologia, la biologia, la psicologia stringano un'insolita alleanza; vi è la possibilità di « feconde indicazioni », si possono trasferire questioni e teorie da un settore all'altro e studiarne i risultati. Per il costituirsi di una scienza propria e autonoma di ordine più alto, la « cibernetica », è certo ancora troppo presto, ma essa significa già un programma scientifico di osservazione comune e reciproca fecondazione di più rami del sapere. Ricordiamo che ad essi dovrà aggiungersi anche la sociologia, perché la « retrosegnalazione » porta con sé il problema della « comunicazione », vale a dire della trasmissione di notizie in genere negli apparecchi (come le calcolatrici elettroniche) e negli esseri viventi.

Filosofia_in_Ita

II

FENOMENI CULTURALI DI NUOVO GENERE

Filosofia_in_Ita

1. *L'astrattezza*

Prima di occuparci della situazione sociale e culturale di oggi dobbiamo chiarire le nostre idee circa la tecnica che, in lega con la produzione industriale, è il presupposto del sussistere dell'umanità. La « civiltà della macchina » è sorta nei Paesi in cui si erano promosse le scienze naturali analitiche, inventate le prime macchine motrici e da lavoro, e dato vita anche allo spirito del capitalismo razionale che ha contribuito all'evoluzione di questi germi. Ma il vorticoso estendersi di questa civiltà dal suo centro originario nell'Occidente euro-americano su tutto il globo terrestre sarebbe incomprensibile se dovesse spiegarsi soltanto con motivi razionali. È per questo che noi abbiamo esposto nelle pagine precedenti come la tecnica sia radicata nell'inconscio e come dietro le quinte del suo processo evolutivo sia all'opera un profondo istinto: l'uomo *deve* tendere ad ampliare la sua potenza sulla natura, perché questa è la legge della sua vita, e in caso estremo si accontenta — come ha fatto per decine di millenni — di una potenza immaginaria, la magia, finché non trova la via verso la potenza reale.

Ma questa interpretazione che fa derivare la tecnica da una aspirazione innata dell'uomo alla potenza, per quanto popolare e anche giusta possa essere, non è ancora sufficiente. Con la medesima energia cieca che

Filosofia_in_Ita

mette ali al suo spirito, l'uomo cerca di oggettivare se stesso: trova nel mondo esterno i modelli e le immagini del suo stesso enigmatico essere, e con la medesima capacità di « autoestraniazione » affida il proprio agire al mondo esterno e lascia che questo lo conduca avanti. Perciò lo strano fascino esercitato dall'automatismo, dalla regolarità del moto rotatorio osservata per la prima volta nel firmamento, dal monotono ripetersi dell'uguale, fenomeni che destano una risonanza fino entro il battito del proprio polso; e all'inverso, ogni agire si sente inserito nelle linee di forza della rotazione terrestre e dei ritmi naturali, lo stabilizzatore del mondo poggia sul piano del circuito dell'azione umana.

Se si considera come il pensiero primitivo fosse compenetrato dalle leggi della « tecnica soprannaturale », non ci si potrà certo attendere che il trapasso alla civiltà industriale abbia lasciato intatta la nostra vita psichica. Abbiamo qui a che fare con un rivolgimento paragonabile, per la sua profondità, soltanto alla « rivoluzione neolitica », quell'epoca della preistoria in cui l'uomo abbandonò l'esistenza del cacciatore e, volgendosi all'agricoltura e all'allevamento del bestiame, scelse la vita sedentaria e con essa, di conseguenza, l'agglomerato urbano, la differenziazione della ricchezza, il dominio, la divisione del lavoro e non da ultimo divinità anch'esse sedentarie con i loro templi e i loro culti. Altrettanto radicale sarà la metamorfosi del mondo provocata dalla civiltà industriale quando l'uomo avrà tessuto intorno al globo la sua rete d'acciaio e senza fili... noi siamo ancora agli inizi di questo processo, nei suoi primi due secoli.

Ad ogni modo, alcune spiccate caratteristiche della civiltà che ci viene incontro, o per meglio dire della civiltà di cui stiamo vivendo il periodo di transizione, possono intravedersi già nella situazione odierna. La prima cosa che ci colpisce è la radicale *intellettualizzazione* in due campi propri dello spirito: nelle arti e nelle scienze, e con essa il diminuire dell'evidenza, dell'im-

Filosofia_in_Ita

mediatezza, dell'accessibilità non problematica. La « produzione di grido » artistica e scientifica nei settori in cui si svolgono per così dire i combattimenti di prima linea diviene sempre più astratta e immateriale. A molti ciò apparve chiaro fin dall'epoca della teoria generale della relatività.[1] A quel tempo, intorno al 1916, sorse una speciale letteratura divulgativa con l'intento di avvicinare in un qualche modo alla comprensibilità generale concezioni matematiche che si sottraevano all'evidenza, alla rappresentazione diretta. Malvolentieri ci si separava, allora, dall'idea che il mondo, in cui vivono tutti, dovesse essere anche comprensibile a tutti; nel frattempo però non soltanto i fisici, anche gli uomini politici ed i tecnici ci hanno insegnato bene a rassegnarci su questo punto. Ma per tornare alla fisica, abbiamo appreso nel frattempo che esistono anche uno spazio granulare, un intervallo minimo assoluto e particelle elementari che cambiano la loro identità; insomma, pullulano i concetti accessibili ormai unicamente agli specialisti, cosicché alla fine inaridiscono anche le fonti della volgarizzazione e si lasciano parlare gli esperti tra loro.

Per fornire un altro esempio: nella psicologia, dove si dà grande importanza ad una rigorosa formazione dei concetti, si profila una tendenza sempre più energica a fare impiego di metodi matematici.[2] Determinati quesiti — p. es. se malattie mentali siano abbinate a caratteristiche della corporatura, se l'intelligenza sia in correlazione con altre qualità dell'individuo o sia in genere una forma pluridimensionale costituita da fattori indipendenti tra loro — si possono affrontare soltanto con l'aiuto di misurazioni quantitative e del metodo correlativo-statistico. Il procedimento per cui dall'osserva-

[1] Cfr. ALBERT EINSTEIN, LEOPOLD INFELD, *Evolution of Physics*, New York, 1938 (trad. it.: *L'evoluzione della fisica*, Torino, Einaudi, 1955).

[2] PETER R. HOFSTÄTTER, *Einführung in die quantitativen Methoden der Psychologie*, 1953.

Filosofia_in_Ita

zione delle correlazioni esistenti fra date capacità se ne desumono i fattori determinanti, la cosiddetta analisi fattoriale, diviene allora una « avventura dello spirito » (Hofstätter), alla quale lo spirito può darsi soltanto se è in possesso di cognizioni matematiche superiori alla media e di un talento specifico. Proprio nella psicologia, naturalmente, si faceva largo uso di metodi e criteri intuitivi, ma oggi persino la psicanalisi, che aveva sempre rinunciato a procedimenti quantitativi in favore dell'intuizione e che all'inizio era di un'evidenza sconcertante, diviene di giorno in giorno più astratta. Vi è p. es. un saggio, eccellente nel suo genere,[3] che lavora con concetti come il *quantum* di apprendimento, la ristrutturazione cognitiva, la tolleranza della frustrazione, la graduazione dei motivi ecc., dunque con una specie di meccanica superiore.

Questa tendenza alla concettosità e all'astrattezza, anzi se possibile all'impiego di metodi matematici, si può osservare nella dottrina dell'economia politica, la quale prima si limitava ad assumere dalla meccanica princìpi semplici e comprensibili come quello dell'equilibrio; si può ravvisare nel nuovo indirizzo sociologico detto « sociometria »,[4] e persino nell'etnologia,[5] cioè in discipline che prima avevano carattere esclusivamente descrittivo. E quando una scienza come ad esempio la storiografia non può compiere questo passo, desta facilmente, proprio per la sua intatta evidenza, un'impressione di superficialità e di mancanza di realismo. Come minimo noi chiediamo oggi ad uno storico di mettere in vista la pluridimensionalità del suo oggetto: accanto ai fattori politici vanno presi in considerazione quelli sociologici, economici e psicologici, e quando uno storico tenta di farlo è come se dovesse interpretare il suo

[3] WALTER TOMAN, *Dynamik der Motive*, 1954.
[4] J. L. MORENO, *Who shall survive?*, 1934.
[5] Qui occorre rammentare due opere standard della etno-sociologia, CLAUDE LEVY-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949, e G. P. MURDOCK, *Social structure*, 1949.

Filosofia_in_Ita

argomento entro sistemi di coordinate varianti.[6] Le deduzioni monodimensionali o tutt'al più dialettiche nel senso di uno Hegel o di uno Spengler danno oggi la sensazione di essere già sorpassate, ed hanno un che di poetico e d'immediato.

Di poetico peraltro non nel senso della nuova poesia. Anche questa ha percorso già da parecchio la via dell'intellettualizzazione, ha abbandonato la concretezza; in Gottfried Benn[7] viene respinta una « lirica con separazione e contrapposizione di oggetto poetato e Io poetante ». Qui non si può fare a meno di pensare a certe emozionanti teorie della fisica o della logica plurivalente, secondo le quali il riferimento al soggetto può anch'esso appartenere al contenuto di una proposizione. Come è precario per il fisico oggettivare ingenuamente le sensazioni, così per il poeta gli stati d'animo. Si concorda con Mallarmé che aveva già detto che una poesia non sorge da sentimenti ma da parole. Ciò significa anzitutto che ci si distanzia dall'immediatezza della natura interiore ed esteriore, perché « colori e suoni esistono nella natura, ma parole no » (Benn). Quel che accade in seguito ci viene descritto chiaramente da questo importante poeta: lanciati fuori alcuni versi o parole comincia l'allestimento artistico propriamente detto, « si mettono [le parole] in una specie di dispositivo per l'osservazione, in un microscopio, si esaminano, si colorano, se ne cercano i punti patologici »; è un procedimento scettico e raffinato, il cui risultato sembra un carico di stimoli cifrato, un gruppo di onde, come dicono i fisici.

È impressionante l'intima somiglianza stilistica di questa lirica con la pittura astratta o con la musica atonale, e così pure quell'aria di famiglia che si nota

[6] Da questo punto di vista è interessante conoscere p. es. l'eccellente opera di ULRICH KAHRSTEDT, *Geschichte des griechisch-römischen Altertums*, 2ª ed. 1953.

[7] *Probleme der Lyrik*, 1951.

Filosofia_in_Ita

tra le arti e le nuove scienze. Non abbiamo quasi bisogno di spiegazioni [8] per comprendere che le moderne forme architettoniche di volte concave con le loro superfici ricurve e doppiamente ricurve sono in stretto legame con la geometria di un Riemann o Lobatschewski. Gli « spazi curvi » dei fisici hanno fatto scuola, già vi sono abitazioni rotanti, e si modificano i punti di riferimento dell'orientamento, come prescrive la teoria di Einstein.

Noi non intendiamo affatto affermare che tutti questi fenomeni debbano essere messi in rapporto diretto, o magari addirittura casuale, con lo « spirito della tecnica ». Tuttavia non si può disconoscere che le singole discipline della cultura hanno tratto vantaggio da un partner più potente, che ha fatto loro da battistrada trapiantando l'intera società su cemento armato e acciaio, levando di mezzo la natura, connettendo le probabilità di vita ai più temerari e inverosimili progetti dell'intelligenza. Facilità a capovolgere tutti i presupposti, irresistibilità delle soluzioni « pure », emancipazione dall'ovvio e da ciò che abitualmente passava per « naturale »: sono questi i motivi che agiscono nelle arti e nelle scienze di oggi. Certi impulsi segreti e insoliti nella storia dell'umanità, che erano sempre stati all'opera nell'ombra, non potevano affermarsi così aperti e forti e sfrenati in tutte le direzioni, come fanno oggi, prima che la tecnica avesse dato loro il sostegno necessario all'esterno, un aspetto di importanza vitale, di successo strepitoso, di realtà tangibile, più-che-spirituale. L'effetto antinaturale che a noi fanno gli spazi non euclidei o le logiche trivalenti, allo stesso modo che la pittura di Picasso, è voluto, voluto come una qualsiasi soluzione di problema tecnico: e cioè con una logica istintiva, inconscia, con l'irresistibilità di un processo, la quale si serve della coscienza più sveglia e più raffinata, coscienza che credendosi sovrana si fa pre-

[8] S. Giedion, *Architektur und Gemeinschaft*, 1956, p. 119.

Filosofia_in_Ita

cedere dalla logica. Si tratta qui di una delle rarissime, grandi trasformazioni della condizione umana, di una delle trasformazioni secolari non soltanto del tenore di vita o delle forme economiche ma penetrante molto più nel profondo, nelle stesse strutture della coscienza, anzi nella dinamica degli impulsi umani.[9] Oggigiorno noi osserviamo l'intelletto umano all'opera nello stadio di un post-illuminismo, emancipato da quella morale che l'Illuminismo credeva in esso infusa e che in tal modo viene ridotta ad assumere il disperato ruolo di chi deve continuamente intralciare l'efficace, l'attuabile e il funzionale.

[9] Questo è uno dei temi fondamentali di A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, 1956.

Filosofia_in_Ita

2. *Il diffondersi della mentalità empirica*

Dal quadro che abbiamo tracciato è facile comprendere come in ciascun ramo delle arti e delle scienze moderne, accanto alla cerchia ristretta delle menti insigni e realmente produttive, spesso di competenza internazionale, non possa esservi che un esiguo numero di profani adeguatamente preparati e conoscitori della materia. L'interesse all'argomento, per grande che sia, non basta, se non è accompagnato da seri studi non serve a nulla; e il mettersi al corrente — nella musica atonale, nel comportamentismo, nella caratterologia con le sue « batterie di tests » — richiede un'applicazione intensa e metodica, molto spesso anzi un'attitudine superiore alla media, così da riuscir possibile soltanto a pochi non specialisti. Le persone colte ed esercitanti una professione, che, volendo rendersi conto di ciò che accade nel mondo culturale, possono addossarsi tale lavoro supplementare, non sono molte. Vasti gruppi di questa categoria sentono che il loro pur vivo interesse è come chiuso fuori e si trovano esposti, indifesi, ad un'agitazione instancabile, sistematica — soprattutto nell'ambito delle arti astratte — che deriva la sua iperattività e la sua impazienza dalla sensazione di non aver successo dappertutto.

Se in questo modo le arti e le scienze divengono esoteriche, se si trasformano in una specie di possesso segreto di piccolissime e spesso influenti minoranze, ne deriva anche un'altra conseguenza per nulla trascurabile e finora pressoché inosservata: esse non possono più fungere da surrogato della religione. Nell'Ottocento accadeva spesso che determinate teorie o correnti artistiche fossero abbastanza radicali e nel contempo abbastanza comprensibili alla generalità per divenire movimenti di massa a carattere « ideologico »: essere un darwinista o un wagneriano significava un tempo una decisione completa ed enfatica per certi *contenuti* che parevano sufficienti a dare un orientamento per tutta

Filosofia_in_Ita

la vita. A ragione o a torto, non spetta a noi decidere; in ogni caso però la possibilità era data, e in fondo ognuno dei grandi autori, da Schopenhauer e Nietzsche a Ibsen, Strindberg, Gerhart Hauptmann, Stefan George, ecc. ha voluto lanciare un « movimento » ed esercitare un influsso contenutistico sullo spirito del suo tempo. Oggi essa non esiste più perché sono spariti tutti i contenuti stabilizzabili, intorno ai quali si potevano fissare masse di opinioni. Molte persone che affluiscono alle mostre di Picasso hanno una vera passione per quest'arte, si abbandonano con entusiasmo al suo fascino e continueranno a coltivarlo; ma la Chiesa non ha alcun motivo di preoccuparsene, può persino affidare a un Le Corbusier la costruzione della chiesa di Ronchamp,[10] mentre non avrebbe mai consentito che venissero dipinte nella casa del Signore scene del *Parsifal*. Se contro il darwinismo le confessioni cristiane hanno combattuto aspramente, dalla genetica moderna non hanno nulla da temere, perché è talmente intricata che nessuno riesce più a farsene un'idea precisa. La crescente astrattezza delle arti e delle scienze significa perciò, come contrapposto, il consolidarsi della religione nell'ambito della concezione del mondo e della vita. Per la religione, le arti moderne sono « senza oggetto » anche in un suo doppio senso particolare, e la Chiesa può servirsene con la stessa disinvoltura con cui si serve della televisione, della radio e del telefono. Su questo piano essa si è sbarazzata anche della concorrenza filosofica, perché le poderose masse empiriche della politica e delle scienze naturali, emancipatesi, non si lasciano più raccogliere sotto l'egida della filosofia. Tale circostanza ci fa meglio intendere le radicali trasformazioni dell'èra post-illuministica: che cosa sarebbe stato infatti Kant senza la Rivoluzione francese e senza Newton?

Il legame interno fra la moderna cultura dello spirito e la tecnica provoca dunque una « alienazione »

[10] Se ne vedano le illustrazioni in S. GIEDION, *op. cit.*

Filosofia_in_Ita

delle due istanze dalla religione, e di conseguenza la restaurazione di quest'ultima nel campo propriamente detto della *Weltanschauung*. Noi però vogliamo riprendere l'esame dei rapporti tra le suddette istanze e mettere in rilievo un significato particolare della parola « tecnica »: oggi infatti passa al centro il problema della fattibilità,[11] ciò che interessa è la *possibilità di sfruttare* determinati metodi; il che significa in sostanza un'impostazione totalmente diversa della ricerca. Non si tratta più di trovare i mezzi tecnici per realizzare scopi definibili o i procedimenti adeguati per compiere indagini intorno a temi prestabiliti, ovvero di tradurre in forma artistica contenuti universali già noti, bensì al contrario di variare i mezzi della rappresentazione, gli strumenti del pensiero, i metodi stessi, di provarli e riprovarli, metterli in gioco fino all'esaurimento delle loro possibilità e stare a vedere che cosa se ne ricava. Naturalmente anche nella tecnica si segue ancora in determinati casi il sistema tradizionale, si studia p. es. il metodo per attutire il frastuono di un motore, oppure il modo col quale raggiungere l'*optimum* della « atmosfera aziendale », la massima soddisfazione e operosità di tutti, ché anche questo è un problema psicotecnico. Tuttavia parallela e, a quanto pare, sempre più importante, è l'impostazione inversa del problema, la ricerca dei risultati imprevisti ottenibili da un dato procedimento. È così che si sono scoperte, o che lo verranno ancora, le applicazioni della elettricità, del microscopio elettronico e dell'energia atomica nei settori più diversi. In questo senso dunque la parola tecnica conserva ancora qualcosa del suo significato etimologico di abilità artistica, di capacità, di risultato che scaturisce inatteso da tentativi ma viene poi elaborato. L'essenziale è vedere cosa si possa ricavare da determinati metodi (anche spirituali) che ciascuno varia a suo piacimento, sen-

[11] HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1955, capitolo: *Die Machbarkeit der Sachen*, p. 15 segg.

Filosofia_in_Ita

za uno scopo a priori, ma mettendoli alla prova; come ad esempio dopo la scoperta dei raggi X se ne trovarono le varie applicazioni, non soltanto nella radioscopia ma anche nella radioterapia di tessuti organici e nelle perizie su opere di pittura.

Con un processo analogo, la tecnica in *questo* senso passa ora in primo piano nelle arti e nelle scienze, e la tendenza allo sperimentale, al metodico-pratico non incontra più limiti di sorta.

Questo fatto importante si può illustrare abbastanza bene con l'esempio della pittura moderna. Nel suo graduale evolversi dall'impressionismo — da un lato attraverso Cézanne, e dall'altro attraverso Seurat — all'espressionismo, al cubismo, e infine all'« astrattismo » e al surrealismo di Max Ernst o Salvator Dalì era insita da decenni una logica innegabile che a prima vista ci si manifesta come il dissolversi dell'oggetto. Tale fenomeno è però a sua volta il risultato di trasformazioni ancora più profonde. Da un lato infatti i pittori, assimilando teorie e concezioni di moda al loro tempo, di carattere perlopiù psicologico, modificarono di volta in volta i loro criteri sulla qualità dell'elemento ottico-pittorico: il dissolvimento della materialità tangibile nel colore, iniziantesi nell'impressionismo, è inscindibile dai concetti della psicologia associativa dell'epoca; nel divisionismo di Seurat non si può non riconoscere un certo influsso della psicologia scientifica, che si fa ancora più evidente nell'espressionismo e nel surrealismo: quest'ultimo anzi non è più pensabile senza la psicanalisi. Dall'altro si affermò la tendenza ad isolare i cosiddetti « elementi dell'immagine », sia più dal punto di vista formale che coloristico, tendenza della quale gli astrattisti della pittura contemporanea marcano l'ultima tappa, la conclusione, il finale. Questa breve esposizione chiarisce come le teorie e le convinzioni venute in auge si cristallizzassero ogni volta in un metodo che venne applicato soltanto finché non ne erano esaurite tutte le possibilità. Esse però continuano ad incalzare per logica

Filosofia_in_Ita

propria, e così gli artisti danno più l'impressione di correre dietro agli effetti per impadronirsene che non di averli ancora in mano. L'intera storia della pittura moderna ci offre pertanto un quadro di combinazioni di varie possibilità, come le serie sperimentali dei chimici. Ciò che si è sfruttato a sufficienza viene messo da parte, e non vi si ritorna più. L'elemento sperimentale diviene fin troppo chiaro in Picasso, i cui innumerevoli dipinti non fanno pensare che vi vengano cercate strade per giungere ad una mèta bensì il contrario: che siano tentativi fatti per vedere il risultato di certi procedimenti. Questo però è spirito scientifico, è anche spirito tecnico; e i migliori artisti moderni, cioè coloro che intellettualmente sono all'altezza del loro metodo, procedono anch'essi, per dirla con Benn, guardando al microscopio, esaminando, colorando, per presentare infine il risultato.

Come già accennato, il membro di collegamento tra la tecnica e le scienze naturali è l'esperimento. Ovunque si studi un oggetto dal punto di vista dei momenti costanti e variabili e si provochi l'alternanza di questi ultimi; ove a guisa di tentativo si sostituiscano gli assiomi finora validi con dei nuovi ovvero si presupponga il contrario del normale per osservarne le conseguenze; ove si separi un nuovo metodo dal terreno d'origine e se ne sperimenti il funzionamento altrove e sotto altri aspetti: quivi è all'opera lo spirito empirico. Noi ammettiamo senz'altro che esso si sia sviluppato in un primo tempo nei campi della tecnica e delle scienze naturali; in seguito però, ancorato dal loro successo nella realtà sociale, questo spirito ha conseguito per così dire piena autonomia e, rappresentando la progressiva forma della coscienza del nostro secolo, si diffonde oggi con l'irresistibilità di un evento fatale. In questo processo è decisiva la *forma* da noi delineata di questa coscienza, non un qualsiasi suo contenuto « meccanicistico ». È un atteggiamento primitivo e provinciale polemizzare, in base a schemi meccanici, contro lo « spirito delle

Filosofia_in_Ita

scienze naturali » ovvero della tecnica: lo spirito moderno è indifferente proprio verso il contenuto, conosce soltanto l'interesse per il *modo* con cui attuare checchessia. Perciò la psicologia, la sociologia, l'economia si sforzano di uscire dal loro periodo descrittivo-oggettivo, lasciandosi dietro i modelli « meccanici » insieme a quelli « organici » e « totali » e tutta la problematica tipica della loro penultima fase. Quel che esse vogliono è matematizzarsi e mettere a loro profitto l'immane ricchezza degli strumenti formali del pensiero: i contenuti verranno poi da sé! Lo stesso spirito è attivo naturalmente anche nell'architettura, dove si invertono gli assiomi validi prima d'oggi, secondo i quali una casa è eretta sulle fondamenta ed ha quattro angoli, o una volta è convessa. Si costruiscono dunque edifici rotondi oppure ovali, stanze-gondole sorrette su trampoli, sporgenti nel vuoto, e volte ondulate. Fin qui il procedimento sarebbe di una semplicità esemplare, ma affascinanti sono i problemi tecnici e le novità che ne derivano, i calcoli statici, le possibilità di sfruttare caratteristiche non ancora sperimentate di certi materiali. « Da allora princìpi che prima potevano trovare applicazione solo per materiali leggerissimi — membrane pensili come un baldacchino, reti di corda a guisa d'amaca, superfici tese come la pelle di un tamburo, il principio della bolla di sapone le cui tensioni molecolari si mantengono in equilibrio — possono venir tradotti in travature di ambienti che in pari tempo sostengono e conchiudono. »[12] Anche questa citazione ci fa vedere come in effetti ben poco si comprende delle nuove arti se ci si attiene soltanto all'apparenza e non si è in grado di penetrare nei problemi sperimentali.

L'estendersi dell'atteggiamento empirico anche alle scienze morali dà luogo a fenomeni di nuovo genere che mettono in un certo imbarazzo persino i competenti. È infatti chiaro che ormai va scomparendo, per quanto

[12] S. Giedion, *op. cit.*, p. 113.

Filosofia_in_Ita

concerne il metodo, anche la differenza tra scienze positive e scienze dello spirito, differenza che era sempre valsa come classica, benché alcune discipline come la sociologia o l'economia politica — per le caratteristiche del loro oggetto — non si fossero mai adattate del tutto a tale suddivisione. Allorché uno dei più importanti antesignani del procedimento, Vilfredo Pareto,[13] introdusse nella sociologia un metodo « logico-sperimentale » si verificò per la prima volta anche qui un fenomeno noto fino allora soltanto alla fisica: fuori dal metodo definito dall'autore non si era più in grado di indicare di cosa effettivamente si parlasse. Pareto infatti non esaminava le varie concezioni (filosofemi, dogmi, teorie politiche, ideologie e dottrine) dal punto di vista della loro pretesa di verità, bensì cominciava col mettere addirittura tra parentesi tale pretesa. Dopodiché le interpretava come azioni virtuali, in procinto di realizzarsi, e applicava un metodo statistico: servendosi di raffronti di masse sceverava le componenti variabili da quelle costanti e invariabili, e dai nuclei così selezionati — che egli, come abbiamo detto, considerava azioni virtuali — risaliva agli impulsi costanti dell'azione, cioè agli istinti. L'interpretazione tradizionale storico-teorica di filosofemi, dogmi, ecc. non era per Pareto che un caso speciale di atteggiamento ideologico, che egli trattava come tutti gli altri atteggiamenti, press'a poco come nelle teorie fisiche più recenti viene considerata un caso speciale la meccanica classica.

Si può anche esporre con poche parole, come abbiamo fatto noi, il metodo di Pareto, ma non certo la larga messe di criteri inattesi che ne derivarono. Dall'esterno però, con i mezzi dell'intelligenza naturale, non si era più in grado di dire di cosa si trattasse quando egli p. es. discuteva le relazioni variabili fra azioni possibili e possibili opinioni. Si incontrano in Pareto passi di così su-

[13] VILFREDO PARETO, *Trattato di sociologia generale*, 2 voll., Firenze, Barbera, 1916.

Filosofia_in_Ita

blimata astrazione che non ha più senso tentare di riapplicare direttamente i suoi pensieri alla realtà: essi sostengono se stessi, dimorano in uno spazio immaginario e sono veri soltanto finché vengono ripercorsi nella loro genesi, ma in essa sono di estrema rigorosità. Questa è già la forma di coscienza della matematica pura, senza i suoi contenuti, o della grafica astratta.

Possiamo dire qui con Oskar Morgenstern che « certi risultati non si lasciano più tradurre in parole ». Il Morgenstern fa questa constatazione nel suo saggio sulla *Teoria* [matematica] *dei giochi e del comportamento economico*,[14] riferendosi alla meccanica dei quanti. Ci troviamo dunque in un mondo della scienza che è completamente opposto a quello classico e non ha pregiudizi di nessun genere circa le proprietà degli oggetti di cui si occupa. Un ottimo esempio ci è offerto, a quanto pare, dalla stessa teoria dei giochi. In essa i modelli per la discussione di problemi economici e sociologici non sono più immagini primitive e meccaniche come l'equilibrio, il ciclo, ecc. bensì giochi strategici come quello degli scacchi, dove ciascuno dei giocatori vuol vincere ma ha sotto controllo soltanto una parte delle variabili, deve includere nei suoi calcoli le risposte dell'avversario alle sue mosse e prevedere ciò che questi ha in mente di fare. Di questa teoria il profano può seguire solo l'impostazione e i primi passi, perché nel suo svolgimento essa si vale del calcolo combinatorio, della teoria degli insiemi, del calcolo delle matrici e della logica matematica. E noi, da profani, vi accenniamo soltanto perché costituisce un ottimo esempio a conclusione della nostra tesi. L'infiltrarsi dello spirito sperimentale nelle arti e in tutti i rami del sapere fa sì che gli oggetti ne risultino di necessità denaturati; i contenuti, determinati unicamente dal metodo che si sceglie, vengono decomposti con la massima disinvoltura e distribuiti in

[14] OSKAR MORGENSTERN, *Theorie der Spiele und des wirtschaftlichen Verhaltens*, in: « Jahrbuch für Sozialwissenschaft », vol. I, 1950.

Filosofia_in_Ita

modo nuovo. Altrettanto inevitabile e necessaria è la loro razionalizzazione; la sfera degli oggetti diviene sempre più immateriale, più astratta, e infine « autonoma » in un senso difficilmente spiegabile dall'esterno: risultati affatto precisi non possono più essere tradotti in parole oppure sono evidenti solo durante l'applicazione del metodo. Ma non si tratta di un gioco. Nel settore delle scienze positive questi metodi ottengono i successi più strepitosi, e negli altri campi hanno perlomeno una conseguenza che forse sarà radicale per la storia del pensiero: che cioè i procedimenti « classici », p. es. della storiografia, della psicologia, eccetera, non attirano più l'interesse delle menti più capaci. Per dirla in breve, la cultura artistica e scientifica d'avanguardia diviene un privilegio di esperti. In senso inverso si assiste naturalmente al fatto che la popolarità p. es. di un Rilke si trasforma in un criterio negativo; non è la critica che si dia la pena di fornire una documentazione estetica, ma è la pura immediatezza del sentimento lirico che passa già per superata, per piccolo-borghese e fuori moda.

Filosofia_in_Ita

3. *La controtendenza al primitivismo*

L'indirizzo astratto che abbiamo finora delineato nelle discipline artistiche e scientifiche è caratteristico soprattutto di quelle produzioni che, scaturite da princìpi nuovi, da nuove concezioni, passano per « progressiste » e « rappresentative », perché nella cultura contemporanea tutto ciò che è ultima novità esercita sempre un influsso normativo. I modelli più ambiti sono gli innovatori, i pionieri e gli scopritori, i rivoluzionari in tutti i campi della cultura. Ma la legge dello sfasamento del ritmo, secondo la quale la cultura è costituita ogni volta da settori che progrediscono più lenti oppure più rapidi, vale anche all'interno di un singolo settore. Se per esempio nel quadro generale di una civiltà la tecnica e le scienze naturali registrano il massimo tasso d'incremento nell'unità di tempo, mentre la legislazione progredisce molto più lentamente e le classificazioni e concezioni del prestigio nella vita sociale si modificano solo a grandissimi intervalli di tempo, si osserva lo stesso fenomeno anche all'interno di un singolo ramo culturale. Così le scienze storiche e filologiche non possono, per la loro natura, rinunciare all'evidenza in modo così energico come la sociologia, l'economia politica e persino la psicologia, e mantengono quindi un atteggiamento più tradizionalistico. Analogamente, la stragrande maggioranza del pubblico preferisce ancora leggere Theodor Fontane, Rilke o Hemingway piuttosto che James Joyce, Ezra Pound e Gottfried Benn, e imperterrito è l'attaccamento di parecchi ai grandi musicisti del passato.

Questo coesistere di un conservatorismo culturale accanto ad una tendenza progressista *pratica* negli stessi circoli che non lasciano passare inosservata nessuna innovazione tecnico-industriale è assai degno di nota. Esso significa infatti una *estetizzazione* della cultura, la sua trasposizione su un piano privo di conseguenze e anche di impegno morale; per cui nella pratica ci si muove entro un sistema di coordinate del tutto diverso da quel-

Filosofia_in_Ita

lo che si adotta per il proprio orientamento culturale. Gli interessi soggettivi più diversi, le innumerevoli inclinazioni individuali o varianti personali trovano nel materiale culturale scientifico ed artistico tutte le occasioni favorevoli per arricchire l'esperienza interiore, trovano una ricchezza e varietà di « stimoli » addirittura stupefacente: a tale scopo vengono riesumate le civiltà più remote e i loro resti girano il mondo in grandi mostre internazionali. Le stesse persone poi, indipendentemente da tutto ciò, attendono ai loro interessi economici e politici, e questi sono molto meno raffinati, anzi al contrario sono assai concreti e facilmente valutabili. Un secolo fa il livello spirituale della discussione politica era, in confronto ad oggi, straordinariamente alto, a quell'epoca si interessavano alla vita pubblica gli stessi uomini che credevano ancora alla fecondità morale delle scienze e alla possibilità di una visione unitaria del mondo fondata sul pensiero scientifico. Oggi le cose stanno ben diversamente. La cultura tradizionale nel vecchio senso si spoglia del suo carattere vincolante e costringe ad uno pseudo-conservatorismo, mentre la nuova, « progressista », se la si prende sul serio spinge l'uomo all'isolamento e in casi limite al mutismo. La realtà sociale va, in disparte, per la sua strada.

Gli strumenti della penetrazione culturale tra le masse, il cinema e la radio, si sono avviati oggi ad un primitivismo nella produzione che viene criticato da molte parti ma che è pressoché inevitabile per motivi finanziari. Infatti questa industria deve smerciare e assicurarsi larga popolarità, perché i capitali investiti sono a volte enormi e non sopportano rischi. Un film notevole dal punto di vista artistico, sensibile e intelligente, potrebbe avere un giorno anche un grande successo, ma l'esperimento è troppo rischioso, ché anzi è più facile mantenere a galla con altre risorse il programma notturno colto della radio che non un film di spirito il quale ha fatto fiasco. La primitività che qui intendiamo consiste in sostanza nel basso livello medio delle esigenze

Filosofia_in_Ita

che il pubblico pone a se stesso e alle situazioni per cui si interessa; vi è tuttavia anche una « seconda primitività », quella dell'uomo colto, che è molto differente e significa la tendenza a dosi eccessive ed a crassi eccitanti. È noto l'influsso esercitato dalle sculture dei negri e dei Papua sulla pittura, già anteriormente alla prima guerra mondiale, e si conoscono gli effetti violenti e sconcertanti voluti soprattutto dal primo espressionismo. Accanto ai sogni lievissimi e ipersensibili di Paul Klee stanno, in brusco contrasto, le stridenti masse di colore di Kirchner. Del resto anche questo neo-primitivismo esclude, non altrimenti che l'astrattezza, l'arte dalla popolarità.

Vi è anche un'altra variante del primitivismo che in certi casi fa parte del programma, dell'autointerpretazione ideologica, ma vuol esprimere una solidarietà umana che non conosce forme né differenze. Un deciso sostenitore dell'architettura moderna come S. Giedion dice per esempio:[15] « Si ha l'impressione che cominci a delinearsi una nuova fase culturale nella quale l'uomo *ut sic*, l'essere umano nudo e spoglio, non delimitato né da una particolare struttura sociologica, né dalla religione o dalla razza, deposita mezzi diretti d'espressione in forme e simboli che sono l'eco del suo sentire interno, e che lo commuovono. » È l'uomo tradito dall'ermetismo e dall'inaccessibilità della cultura, che qui viene descritto come non plasmato dalla storia; sono, in altre parole, le masse dei grandi centri urbani che l'architettura ama considerare suoi partner ideologici.

Il deliberato ritorno al primitivismo a cui abbiamo accennato più sopra può osservarsi anche nella scultura. Qui, accanto a plastiche astratte spesso di notevole bellezza o accanto ai bizzarri « mobiles » di Calder,[16] com-

[15] S. Giedion, *op. cit.*, p. 74.
[16] Cfr. fig. 16, in Hans Sedlmayr, *Die Revolution der modernen Kunst*, 1955, 8ª ed. 1958.

Filosofia_in_Ita

mentati anche da Sartre,[17] troviamo le brutali semplificazioni di Moore o Brancusi. Nell'aspetto tozzo e deforme esse ricordano sculture dell'epoca di Costantino il Grande, ma manca loro la durezza e l'impeto dell'arte antica, sono come congestionate. Jacob Burckhardt [18] tentava di spiegare il fenomeno ammettendo una « degenerazione della razza », la comparsa dell'uomo « con tratti veramente repellenti », ma poche pagine dopo confessava che « in fondo non si potrà mai penetrare o esprimere con le parole la causa più profonda di questo fenomeno ». Il parallelismo con l'arte moderna ci fa piuttosto ritenere probabile che si trattasse già allora di un ritorno tendenzioso al primitivismo, di uno stile volutamente elaborato che intendeva allinearsi con una tendenza generale dell'epoca.

Per esaurire la voce « primitivismo » dobbiamo infine descrivere un altro vistoso fenomeno della vita culturale odierna, cioè la decadenza dell'accuratezza tradizionale nell'espressione del pensiero (non in campo matematico). Mancano oggi in un pubblico molto vasto gli organi ricettivi per le sfumature, i sottili riferimenti, le allusioni, per l'espressività del non-detto, per le finezze stilistiche e le distinzioni selettive dei concetti con tutti i loro ipertoni; ogni cosa deve essere presentata in forma spiccatissima e bene impressa, come uscita da uno stampo. Oggi è difficile immaginarsi che un tempo gli scritti di Kant fossero veramente letti nei circoli colti, e soprattutto i professori universitari delle discipline storico-filosofiche e letterarie si lamentano non di rado che i ragionamenti che superano un grado molto modesto di difficoltà non trovino risonanza in un vasto numero di studenti. Anche su questo punto non ci si dovrebbe tranquillizzare troppo presto con ovvie interpretazioni sociologiche, forse valgono anche qui le parole di Burckhardt: che non si potrà mai penetrare o

[17] JEAN-PAUL SARTRE, *Situations*, 3 voll., 1947-49.
[18] J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, cap. VII.

Filosofia_in_Ita

esprimere la causa più profonda di tale fenomeno. A nostro parere essa dovrebbe cercarsi in una direzione alla quale abbiamo già accennato: l'èra dell'Illuminismo è alla fine, e con questa la fede nella necessità di una sfera concettuale sempre più vasta e precisa. Ma in tal modo risulta in pericolo il valore autonomo della scienza, il pathos della sua autosufficienza, e non perché incontri un'aperta opposizione, bensì perché il bisogno di semplicità, di immaginosità dello scibile e il relativo impulso all'applicazione e alla prassi scavalcano per così dire istintivamente, e si lasciano indietro, la perfezione concettuale nella sua orgogliosa autarchia.

Filosofia_in_Ita

4. *La diffusione di schemi del pensiero tecnico*

Nei primi due capitoli abbiamo delimitato l'ambito entro il quale intende mantenersi la nostra indagine. In pari tempo però abbiamo descritto alcuni fattori reali ed efficienti che influiscono oggi sulla vita interiore dell'uomo e concorrono ad improntare i suoi giudizi, interessi e ragionamenti. Di questi fattori fa parte il dualismo esistente tra l'astrattezza, la concettosità, da un lato, e la tendenza al primitivismo dall'altro — il profondo, intimo legame di questi due aspetti è più facile ad intendersi che non a descriversi —; ma fa parte soprattutto quella onnipotente sovrastruttura di cui la tecnica, l'industria e le scienze naturali sono i presupposti reciproci.

Lo studio dei fenomeni culturali ha sempre rivelato, e rivela tuttora, che la coscienza umana viene plasmata di volta in volta dalla mentalità e dagli atteggiamenti preferiti della cultura di una data epoca; essa si impregna talmente della tematica che definisce il baricentro di un'età, da considerare infine i punti di vista della sua cultura come gli unici naturali e ragionevoli, o perlomeno come ovvi. Ciò accade anche oggigiorno, ed è p. es. facile mostrare come forme del pensiero sviluppatesi nella tecnica si trapiantino in ambienti non tecnici pur essendo ivi inadeguate; e proprio perché questo fatto è divenuto ormai cosa normale e abbisogna di un'esplicita messa in rilievo per poter essere notato, è un indizio probante della trasformazione *interiore* nel modo con cui l'uomo concepisce le realtà. Noi siamo convinti che, a grandi intervalli storici, si trasformino le stesse strutture della coscienza, cioè il modo di lavorare della coscienza, o per così dire i suoi tipi d'azione preferiti. Per dirla in termini filosofici, il sistema delle rappresentazioni aprioriche di una cultura è deducibile solo in seconda linea dai contenuti, in prima linea esso è insito nelle forme, nel *come* viene appresa e interpretata la realtà.

Filosofia_in_Ita

Così si possono citare oggi anche princìpi specifici della tecnica che si sono imposti su vasta scala anche nelle relazioni sociali e interumane. Il « principio del rendimento totale », ad esempio, per cui si cerca di evitare la marcia a vuoto, i pesi morti e le energie non sfruttate, è oggi una massima fondamentale che tutte le aziende seguono nella divisione del lavoro e nella distribuzione del personale. Ove risulta che qualcuno non è « utilizzato con impiego ottimale » si procede ad una nuova ripartizione delle mansioni. Il « principio degli effetti previsti », che vediamo applicato nei binari ferroviari, è divenuto il fondamento di ogni programmazione, l'uomo al pulsante o alla leva di comando è la figura modello di una regia che funziona con regolarità. Il principio delle « misure standard » o dei « pezzi sostituibili » può riconoscersi nella formulazione delle offerte d'impiego sui giornali, dove vengono definite con esattezza le qualità e le misure richieste (compresa l'età); il principio della « concentrazione in vista dell'effetto », infine, incontra le applicazioni più vaste, dalla terapia chimica specifica dei medici alla formula propagandistica bene escogitata. Ché sull'uomo dell'età della tecnica il pensiero dell'effetto ottimale esercita un'attrazione irresistibile. Se con i mezzi più parsimoniosi si ottiene un effetto circoscritto ma di grande efficacia, la nostra soddisfazione è già grande; ma se basta « avviare » il procedimento perché un tale risultato si verifichi da sé, è addirittura definitiva. Una propaganda che sia ben condotta in questo senso, p. es., influirà sugli individui *automaticamente*, distinguendosi cioè secondo i concetti di Biddles [19] da altre forme coercitive in quanto indirizza senza suscitare resistenza.

Quando ci si sia resi conto della validità naturale e illimitata che princìpi del genere, pur originari della tecnica, hanno anche in ambiti non tecnici, si diffiderà

[19] Citato da PETER R. HOFSTÄTTER, *Die Psychologie der öffentlichen Meinung*, 1949, p. 105.

Filosofia_in_Ita

di quel popolare pregiudizio che nega alla nostra civiltà uno « stile »; pregiudizio che del resto all'epoca del suo sorgere — con molta probabilità nella cerchia di Nietzsche — era forse più giustificato di oggi. A tale proposito dobbiamo rivolgere ancora una volta lo sguardo alle arti moderne. Infatti i campi poco adeguati all'alta razionalità della nostra cultura non sono più quelli dove contano soprattutto i modi di vedere, i princìpi, perché il principio puro e « immateriale » fa parte anch'esso del suo mondo stilistico, bensì i campi in cui pur volendosi produrre un effetto specifico e calcolabile non si è sicuri di raggiungerlo: e ciò può dirsi appunto delle forme più moderne della musica, pittura e poesia. Tendenzialmente esse aspirano all'effetto isolato, puro ed assoluto, ma non possono valutare con esattezza la probabilità della riuscita, ed è questa la ragione più profonda per cui devono provvedersi di un'altra garanzia di successo, supplementare ma necessaria, e di azione più sicura: un'instancabile propaganda.

Questo mirare all'effetto puro e irresistibile non impedisce ad ogni modo di razionalizzare il processo lavorativo stesso, che può essere ridotto per esempio alla più parsimoniosa riproduzione dell'immagine pensata: Picasso, come riferisce Misia Sert,[20] dipingeva in una sola giornata parecchi quadri. La sua produttività supera quindi quantitativamente di gran lunga quella di un Renoir il quale, a detta della stessa autrice, per ciascuno dei sette od otto ritratti che dipinse di lei la fece posare, almeno per un mese, tre volte alla settimana, e ogni seduta durava una giornata intiera.

Rammentiamo questo caso perché ci sembra avere significato esemplare. Gli artisti, gli scienziati, ecc. agirebbero in fondo ragionevolmente e « adeguandosi » alle leggi del secolo se non esigessero più per le loro produzioni « durata » e « validità extratemporale ». Produrre calcolando a priori la rapidità dello smercio

[20] Misia Sert, *Misia*, 1955 (ricordi parigini).

Filosofia_in_Ita

sul mercato corrisponde non soltanto alle categorie di una società di consumatori ma anche di una società informata dalla tecnica, nella quale il consumo è divenuto parte integrante del progresso: è ciò che accade quando Bernard Buffet [21] dipinge in dieci anni 2000 quadri. Anche l'impressione provocata dall'opera di un artista è instabile, è una massa di stimoli che dopo un determinato periodo di tempo si disgrega, e a questa fuggevolezza dell'effetto non sarebbe adeguata un'accuratezza troppo grande nella sua preparazione.

[21] « Der Spiegel », 1956, n. 28.

Filosofia_in_Ita

III

REPERTI SOCIO-PSICOLOGICI

Filosofia_in_Ita

1. *Adattamenti*

Nei contorni finora delineati possiamo ora inscrivere una serie di constatazioni che dovranno servirci a giudicare anche dal punto di vista sociologico e socio-psicologico la profondità e l'entità delle trasformazioni verificatesi.

Il progressivo complicarsi delle strutture sociali, in corso da secoli e favorito poi su larga scala dall'industrializzazione, ha non soltanto escluso dalla produzione diretta un gran numero di individui — originando l'urbanesimo —, ma li ha anche costretti ad inserirsi in funzioni talmente indirette, complesse e specializzate che l'adattamento morale e spirituale a questa situazione, vorremmo anzi dire il mantenimento dell'equilibrio sociale, è divenuto nei singoli casi un compito difficile a risolversi. È strano come la naturalezza con cui si è imposto oggi nelle indagini socialpsicologiche il concetto di « adattamento » non abbia già destato maggiore attenzione. Tale concetto infatti presuppone l'immagine di condizioni ambientali inalterabili alle quali un organismo non può sottrarsi ma che d'altra parte non può nemmeno modificare. Noi siamo costretti ad introdurlo nella descrizione del comportamento umano dalla preponderanza che hanno raggiunto oggi le situazioni della vita sociale, economica, tecnica. Le grandi sovrastrutture della nuova civilizzazione divengono autonome, si alienano (Hegel, Marx), cosicché il contegno dell'uomo,

Filosofia_in_Ita

sia nell'ambito spirituale che pratico, assume di necessità la forma di un'assuefazione ad esse. Tale processo è solo in parte volontario e controllato, in generale esso è inconsapevole, soprattutto quando consiste in una trasformazione del pensiero, del modo di vedere le cose, delle stesse strutture della coscienza, e non soltanto nella necessità di accogliere ed elaborare sempre nuovi contenuti. La già descritta primitivizzazione della mentalità (parte II, 3), che in sostanza significa l'adozione di schemi della tecnica, pur ripercuotendosi nella coscienza avviene tuttavia « da sé », involontariamente e senza essere notata.

Si è quindi tentato già da varie parti di fare dell'adattamento il concetto-base dell'intera psicologia sistematica,[1] finché proprio negli Stati Uniti d'America, dove tale metodo aveva incontrato larga fortuna, si è profilato un certo scetticismo a questo riguardo: per David Riesman [2] l'individuo completamente adattato è già un « iperadattato » (*overadjusted*) e « il contegno di chi si limita a conformarsi alla realtà sociale viene definito un tipo di comportamento deficiente ».[3]

La complessità delle sovrastrutture civilizzatorie è in effetti talmente grande, le situazioni sono così difficili a chiarirsi, che al loro studio si è resa necessaria una scienza specifica: appunto la sociologia, la quale cerca di rendersene conto col rappresentare le loro premesse e conseguenze concrete. Fare progetti, di qualunque genere, presuppone di necessità che li si possa perlomeno calcolare. Per il singolo la prima conseguenza è che il suo concetto di quanto egli fa non è più in rapporto col suo concetto di quanto gli capita: p. es. egli svolge regolarmente il suo lavoro, ma a seguito di una crisi

[1] L. F. Shaffer, *The Psychology of Adjustment*, 1936.

[2] David Riesman, *The Lonely Crowd*, 1950 (trad. it.: *La folla solitaria*, Bologna, Il Mulino, 1956).

[3] Helmut Schelsky, *Im Spiegel des Amerikaners*, in: « Wort und Wahrheit », 1956, n. 5, p. 373.

Filosofia_in_Ita

scoppiata in un punto qualsiasi del globo e per lui affatto incomprensibile si trova ad essere disoccupato. La sua reazione è un atteggiamento che differisce ben poco da quello di un essere primitivo, parimenti incapace di comprendere il perché della malattia che lo ha colto — egli trova un « colpevole », e costui è sempre una persona già malvista per altri motivi.

È evidente che si fa sempre più difficile motivare ragionevolmente il proprio comportamento. Infatti tutte le attività superspecializzate sorte dalla divisione del lavoro — come esige la civiltà industriale dappertutto, fuorché nell'agricoltura e in certi campi dell'artigianato preindustriale — sono scisse dal loro risultato e quindi dalla possibilità di controllare il successo o l'insuccesso. In tal modo è facile che siffatta attività divenga un meccanismo a vuoto, sterile e, se condotta avanti senza avvertirne l'inopportunità, immaginaria. Ciò vale soprattutto per le grandi mansioni direttive nell'economia, nella politica, nell'amministrazione, che devono essere svolte senza una conoscenza completa delle condizioni effettive del lavoro e con l'aiuto di informazioni lacunose o poco chiare, mentre d'altra parte, ove si debba riferire in merito ai successi conseguiti o meno, lo si può fare soltanto in base a tali informazioni; vale anche per l'intero settore dell'insegnamento e dell'istruzione, dove gli esami consentono di constatare solo in maniera molto casuale se ed in qual modo gli esiti siano soddisfacenti. « Un professore può anche vivere nell'errore e perseverare in esso per l'intera sua vita, può distruggere mille, diecimila intelligenze, conserverà sempre il suo buon posto e il diritto ad una agiata pensione. Invece un contadino che per due volte si sbaglia con la semina è rovinato. »[4] Questo esempio può valere per molte professioni di alto livello e indirette. Accade facilmente che la mancanza di una conferma, immediata ed accessibile, del loro pensare ed agire tolga agli spe-

[4] GUSTAVE THIBON, *Retour au Réel*, 1943.

Filosofia_in_Ita

cialisti ed ai funzionari in tutti i settori ogni possibilità di correggersi sperimentando di persona gli effetti provocati dai propri errori. Mentre quest'ultimo processo è, secondo l'opinione di un noto antropologo,[5] « il contributo più antico e più efficace che tutte le attività culturali apportano al controllo e alla disciplina del comportamento umano ». Mai fino ad oggi si era verificato che la propaganda condotta in favore di una qualsiasi faccenda pubblica lasciasse affiorare — come accade spesso ai nostri giorni — nella sua esasperata intolleranza il timore di fallire contro la resistenza impalpabile ma insormontabile delle situazioni o degli uomini.

La specializzazione viene considerata, in generale, come necessaria al sistema; ma altrettanto in generale viene deplorata, specialmente dai dirigenti in qualunque ramo, i quali, conoscendo gli svariatissimi aspetti della loro attività, ben sanno come diminuisca la probabilità di istruire professionalmente a tal fine elementi più giovani. Si tratta qui anche di un problema morale, perché soltanto un agire suscettibile di sviluppo, traente alimento dai propri successi, capace di esporsi su molti fronti e di assimilare sia esperienze che insuccessi, è tale da mettere in gioco anche motivazioni più profonde e personali e impegnare l'essenza morale dell'individuo. Invece le molte prestazioni specializzate di cui abbisogna il sistema industriale-burocratico spesso non posseggono abbastanza nerbo e vigore interno per saturarsi di valore autonomo, non sono più « aperte » su tutti i fronti e di conseguenza non sono « esperienze soddisfacenti in se stesse » (*experiences enjoyable in themselves*, J. Dewey [6]). Così le funzioni sociali di moltissimi individui vengono in sostanza più esplicate che vissute, e un sintomo tipico ne è la vasta diffusione delle

[5] Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, 1944.

[6] John Dewey, *Art as Experience*, 1934 (trad. it.: *L'arte come esperienza*, Firenze, La Nuova Italia, 1951-66).

Filosofia_in_Ita

parole « portatore » e « titolare » nell'uso linguistico corrente: il personaggio si riduce ad essere portatore o titolare di qualificazioni, esigenze, caratteristiche, attività, diritti, ecc., di definizioni astratte e riducibili a categorie. Il frutto più recente di questa spensieratezza neologistica è certo l'espressione *Sonderbedarfsträger* (titolare di fabbisogni speciali).

Il processo di assuefazione a strutture incomprensibili allo spirito, incommensurabili dal punto di vista morale, e tuttavia preponderanti, può svolgersi in maniere molto diverse. Una di esse è l'opportunismo, l'abbandono di se stessi al variare delle circostanze, forma di reazione così naturale e frequente che in antitesi ad essa, e disconoscendo in pieno i veri fattori che vi sono in gioco, si è fin troppo esaltata la responsabilità delle proprie convinzioni. Ma avere princìpi inamovibili e sostenerli attraverso l'alterna vicenda di tante costellazioni spesso sfavorevoli, finché il casuale comparire (senza che vi si abbia alcun influsso) di una costellazione favorevole rende loro finalmente onore è un programma di vita che si può pretendere soltanto da persone pronte all'eroismo o al fanatismo, e dunque non da molti. Un'altra forma di adattamento, anch'essa non infrequente, è l'annullamento della personalità, il tentativo di non dar nell'occhio, di « fare il morto ». Una terza e molto importante consiste nell'assumere un atteggiamento che vorremmo definire femminile, tipico del « consumatore » e caratterizzato da una passività di nuovo genere. Diciamo femminile perché il consumo praticato senza riserve, con la coscienza più tranquilla del mondo, soprattutto il consumo di generi di lusso, è sempre stato finora un privilegio delle donne.

Questo atteggiamento tuttavia ora si generalizza: la produzione abbondante di generi di consumo e l'agiato livello medio delle risorse l'impongono con tanta energia che si può già parlare di un « dovere del consumo » (H. Schelsky). Nella sua vasta analisi sociolo-

Filosofia_in_Ita

gica della cultura dei consumatori D. Riesman [7] sceglie come sistema di coordinate l'economia industriale sviluppata e le popolazioni con bassa natalità; e soprattutto dopo gli studi di Mackenroth [8] non vi è più dubbio che l'attrattiva irresistibile del comfort e le abitudini dispendiose abbiano profonde ripercussioni fin nel processo di accrescimento della popolazione, vale a dire nel controllo delle nascite. Riesman riesce a dimostrare con successo che l'atteggiamento del consumatore prevale persino nei rapporti sessuali e nei fenomeni che presentano oggi lo sport o la politica.

I dati riscontrati però non bastano a farci comprendere l'atteggiamento del consumatore: né la società industriale in ristagno demografico, né l'offerta sovrabbondante di merce o l'imporsi di un lusso suggestivo sarebbero motivi soddisfacenti a spiegare il fenomeno se non vi si aggiungesse — come intuisce magistralmente il Riesman — una forte riduzione del « controllo interiore » del proprio contegno. Vale a dire: gli individui che agiscono in base a valutazioni e giudizi personali, « secondo princìpi » che consentono di mantenere un orientamento generale stabile al di sopra dell'accidentale mutarsi delle situazioni, divengono sempre più rari. E perché? Evidentemente perché le « grandi situazioni meteorologiche » della vita economica, politica e sociale divengono incomprensibili all'intelletto e moralmente insostenibili, e perché si avvicendano con un ritmo troppo veloce. Si consideri ad esempio con calma che cosa significhi cambiar l'etichetta persino al valore etico, specificamente atemporale, della « fedeltà »:

Negli anni tra il 1936 e il 1945 la parola *loyalists* indicava in Inghilterra, in Francia, nei Paesi Scandinavi e in America i repubblicani di tutte le gradazioni, compresi i comunisti, che combattevano contro il generale Franco. Nel 1946, per istigazione di Washington, i governi del mondo

[7] David Riesman, *loc. cit.*
[8] Gerhard Mackenroth, *Bevölkerungslehre*, 1953.

Filosofia_in_Ita

occidentale ritirarono da Madrid i loro ambasciatori. Ancora nel dicembre 1947 il « Times » chiamava la famosa quinta colonna del generale franchista Mola una delle colonne del tradimento dei popoli. Ma nel 1954, dopo la stipulazione di trattati d'alleanza con Franco e la creazione di basi d'appoggio, uno dei crimini di cui venne accusato Robert Oppenheimer era l'aver versato tra il 1937 e il 1939 ingenti somme di dollari a comitati di soccorso spagnoli di sinistra, e un americano ottimamente orientato in politica estera adoperò con la massima naturalezza l'espressione *spanish loyalists* per denominare ora i seguaci di Franco.[9]

In un mondo dove s'incontrano cose del genere la fede in princìpi validi da orientamento e da sostegno corre il rischio di dover rinunciare a quel minimo di conferma dall'esterno senza cui a lungo andare non può mantenersi in vita, a meno che, in quanto fede religiosa, non si rifaccia in ultima istanza a contenuti extra-empirici e pertanto non confutabili dall'esperienza.

Partendo da tali premesse è ora facile comprendere vari fenomeni che caratterizzano il clima spirituale e morale del nostro tempo ma che a prima vista sembrano in antitesi tra loro. Al fatto che la moderna cultura post-illuministica favorisca il consolidarsi della religione più che non l'epoca preindustriale del Settecento abbiamo accennato più sopra a proposito di un'osservazione sull'arte astratta; se ora la tesi del nostro ingresso in un'èra di post-illuminismo e quindi di « cristallizzazione » spirituale è giusta, dovrebbe esser comprovata anzitutto da un « neo-dogmatismo », ed effettivamente vi sono parecchi indizi in suo favore.

D'altra parte con la stessa probabilità ci si dovrebbero attendere tentativi di trarre criteri morali dalla coesistenza delle masse sociali come tale, cioè di sviluppare dal semplice senso d'umanità veri e propri ideali. Questi ideali dovrebbero essere radicati nella sfera del

[9] MARGRET BOVERI, *Der Verrat im 20. Jahrhundert*, vol. I, 1956, p. 12.

Filosofia_in_Ita

sentimento e concettualmente imprecisi, per non venir sconfessati ben presto dall'imprevedibile mutarsi delle circostanze e anche per poter assurgere eventualmente al ruolo di una morale sociale supernazionale, superconfessionale in un mondo molto rimpicciolito e strettosi insieme. A tali postulati corrisponde in effetti l'ondata di un nuovo umanitarismo con i suoi numerosi sintomi che vanno dal movimento del riarmo morale agli studi sulle *human relations* nella loro diffusione mondiale. L'ideale ivi presupposto è quello di una simbiosi armonica, bene equilibrata, e la categoria fondamentale quella della *acceptance*: prendere cioè un individuo così com'è, con tutte le sue qualità buone e cattive. Questo non si può fare però senza accettare, in tutte le sue caratteristiche, anche il mondo culturale da cui egli proviene, ed è qui che possiamo vedere nel concetto di *acceptance* il germe di un'etica universale che esclude a priori la pretesa dell'europeismo all'egemonia spirituale.

In vista di tutte queste difficoltà, di tanti problemi sostanzialmente morali, è dunque comprensibile che si possa inclinare alla passività, la quale riceve un contenuto soddisfacente soltanto dal consumo, dall'apporto di stimoli fisici o spirituali, e quindi da « suggerimenti » ed « esperienze vissute ». La morale ad essa coordinata tenderebbe parimenti alla distensione, alla minimizzazione, escluderebbe alternative rigorose e di principio e sarebbe probabilmente compatibile con la testé delineata « etica universale ». Un'analisi come la nostra può mostrare come tecnica e forme economiche, arti e scienze, morale e contenuti di coscienza di un'epoca siano in costante riferimento reciproco, e più oltre ancora far sentire come tutti questi fenomeni, quasi scaturendo da un'unica, comune fonte, appartengano allo stesso elemento: a quello di cui è fatto il XX secolo. Se si tentasse di separare in questo caso gli effetti dalle cause si giungerebbe ben presto al limite estremo delle affermazioni ragionevoli. Tale metodo non è adeguato agli eventi di dimensioni così vaste.

Filosofia_in_Ita

2. *La perdita dell'esperienza*

Vi è anche un altro importantissimo fenomeno che può interpretarsi come adattamento ad eventi iperdimensionali, sottraentisi in parte alle capacità spirituali e morali dell'uomo: la perdita del senso della realtà. Secondo una legge psicologica cadono in tal modo i freni inibitori del desiderio, cosicché ha in questo fatto una delle sue radici anche il quietismo del voler consumare. Non sappiamo se questo quietismo a lungo andare sia più innocuo di quell'altro genere di allontanamento dal mondo che tende a rifugiarsi nell'attività immaginaria, nel programmatico. È alquanto triste, ma caratteristico di questo mondo alla rovescia, che spesso non si possa contestare all'utopia, alla costruzione fantastica, una dignità morale, perché essa parla alle esigenze ideali insoddisfatte ed irrinunciabili dell'uomo, mentre viceversa coloro che agiscono in modo razionale vengono smentiti continuamente dagli scompigli che causano.

Già Sorel aveva osservato come l'estraniarsi dalla vita di tutti i giorni favorisca egregiamente la capacità di vivere in un mondo immaginario. Per vita di tutti i giorni vogliamo intendere l'essere impegnati in situazioni varie e mutevoli che, note e prevedibili in massima parte, presentano tuttavia anche imprevisti e sorprese. Ma allora il potere di allontanare l'uomo dalla vita quotidiana è una caratteristica comune sia delle culture magico-ritualistiche dei primitivi che della nostra civiltà industriale. Fra il primitivismo originario, che tesse al di sopra del mondo empirico la sua rete tenace di interpretazioni e rituali fantastici, e questo secondo primitivismo al quale si viene costretti da un settore d'esperienza troppo angusto e monotono, vi è da questo punto di vista ben poca differenza. Nel primo caso sono i miti a deformare l'orizzonte, nel secondo i giornali. Ma la « esperienza » è una delle cose nelle quali, secondo l'elegante formula hegeliana, la quantità si capovolge in

Filosofia_in_Ita

qualità. Infatti da un vasto numero di contatti empirici diversi ed immediati si ricavano come è noto le certezze assolute; e viceversa, le verità che altrimenti sono soltanto una « intuizione » della nostra mente vengono assorbite e rispecchiate nel concreto unicamente da un'ampia esperienza della realtà. Gli ambienti rarefatti di eventi nei quali lavora l'esperto in un settore qualsiasi dell'industria o dell'amministrazione o della cultura, senza poter controllare se non molto vagamente e di lontano le conseguenze della sua attività, che egli perlopiù non è nemmeno in grado di immaginarsi, sono invece le dimore naturali di eccessive fantasticherie, in cui si effondono gli istinti sociali denutriti — a meno che non si preferisca l'acquiescenza nel consumo. Se uno ha l'impressione di essere soltanto una rotella facilmente permutabile e un poco consumata del gran meccanismo; se è convinto, e del resto con ragione, che questo funzionerebbe anche senza di lui, e se non vede mai le conseguenze del suo agire ovvero non le vede che cifrate in linguaggio numerico e geometrico o addirittura unicamente sotto forma del conteggio della sua paga, il suo senso della responsabilità dovrà diminuire nella stessa proporzione con cui aumenta la sua sensazione di abbandono. Per chi è in tal guisa amputato nel nerbo della sua persona non rimangono in sostanza altre vie d'uscita se non quelle di cui abbiamo parlato.

Anche dal punto di vista dell'economia nazionale si rilevano gli stessi fenomeni, in particolar modo quello della passività del consumatore. Wilhelm Röpke [10] dice che « una soverchia divisione del lavoro conduce facilmente ad un certo deperimento della forza vitale dell'uomo ». « Di giorno in giorno l'uomo moderno fa sempre di meno da sé. I prodotti in scatola sostitui-

[10] WILHELM RÖPKE, *Explication économique du monde moderne*, Trad. di Paul Bastier, 1940. Cap. « Contexture de la division du travail ».

Filosofia_in_Ita

scono le pietanze che si preparavano a casa, gli abiti confezionati sostituiscono i lavori di cucito che faceva la massaia, radio e grammofono la musica in famiglia, l'automobile e le partite di calcio la vera e propria attività sportiva diretta. Alla fine ci si fanno fornire anche le proprie idee e opinioni dalla macchina pensante della stampa, della radio e del cinema. Se si deve prestar fede a certe voci secondo le quali in alcune città degli Stati Uniti d'America la domanda di figli illegittimi a scopo di adozione supera l'offerta, vi sarebbero oggi già delle persone che si fanno fare anche i figli dagli altri. »

Non è difficile indicare le conseguenze che ne derivano in campo socialpsicologico. Sono proprio queste situazioni che costringono gli uomini a « formarsi opinioni e sentimenti di fronte alle realtà di fatto, le quali vanno molto oltre la loro normale sfera intellettuale ed affettiva » (G. Thibon).[11] Anzi, in una restrizione caratteristica del suo significato, la parola « sentimento » contiene in sé la pretesa che tutti debbano averne. In questo senso già un secolo fa il filosofo Arnold Ruge [12] parlava delle « nebbie del sentimento » nelle quali cerca un compenso colui al quale è negato di « scalare le vette spirituali del sapere e della contemplazione ». Per mettere a punto l'ultima parte, alquanto patetica, di tale asserzione, ci sarebbe da dire che forse mai come oggi è stato tanto difficile procacciarsi una solida conoscenza delle situazioni generali. Il *sapere* infatti può essere descritto soltanto come elemento costitutivo di un agire controllato e conscio della propria meta; noi *sappiamo*, nel pieno senso della parola, ciò che rientra nell'ambito del nostro lavoro professionale e delle circostanze della vita che abbiamo vissuto, e benché al di fuori di questo noi sappiamo anche molte altre cose che abbiamo imparato, impariamo tuttavia di buon grado soltanto ciò che

[11] G. Thibon, *op. cit.*, p. 53.
[12] Arnold Ruge, *Die Dichter des Chamisso'schen Musenalmanachs für 1839.*

Filosofia_in_Ita

abbiamo motivo di ritenere garantito nell'ambito del lavoro professionale di altri. Ma acquisire una tal fondata conoscenza dei dati dell'attuale mondo sociale, politico, economico, e soprattutto dei loro rapporti e legami, è possibile (nei limiti dell'umanamente raggiungibile) soltanto a coloro che hanno occasione di prendere iniziative, che cioè nell'ambito di queste situazioni generali hanno in mano una responsabilità e sono in grado di far rispondere i fatti anche là dove essi sono ancora oscuri: dunque a ben pochi individui. Gli altri non possono assolutamente « scalare le vette del sapere », e tuttavia certi sviluppi di quelle situazioni, ripercuotendosi fin nella loro vita privata, li inducono a reagire a tutto l'insieme. Allora le possibilità sono poche: o si reagisce per associazione ed emotivamente, vale a dire in maniera primitiva; oppure, fenomeno non meno primitivo, quelle situazioni vengono personificate, e ci si adatta più o meno rassegnati o ribelli a ciò che « fanno quelli che stanno in alto ». Per fortuna si incontra non di rado anche una certa corretta fiducia nella rettitudine e nella competenza di coloro che occupano i posti di responsabilità, ma ciò malgrado prevalgono, perlomeno nell'opinione pubblica, le reazioni primitive. Se passiamo in rassegna le formule meschine con le quali gli uomini cercano di rendersi conto delle grandiose, complesse reazioni a catena della storia, che oggi si svolgono passando al di sopra delle loro teste, queste formule ci fanno in realtà l'effetto di rituali stereotipi, privati però dell'invitto ottimismo dell'antica magia.

In stretto rapporto con tale fenomeno è quella singolare tendenza analizzata da Ortega y Gasset [13] per cui « l'uomo comune oggi ha idee chiarissime su tutto ciò che accade o deve accadere nel mondo. Non è più di moda ascoltare, bensì giudicare, valutare, decidere. Non vi è questione della vita pubblica nella quale egli, sordo

[13] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 1930 (trad. it.: *La ribellione delle masse*, Bologna, Il Mulino, 1962).

Filosofia_in_Ita

e cieco com'è, non si immischi, imponendo il proprio modo di vedere ». Questa osservazione peraltro ci sembra adattarsi in prima linea a quelle persone colte che, proprio perché reagiscono così, si autoqualificano come massa. In ogni caso l'ingranaggio associativo, « opinante » del pensiero si mette facilmente in moto al cospetto dei grandi, oscuri problemi della vita pubblica, dove spesso vediamo in possesso di una formula magica che tutto spiega e tutto risolve le medesime persone che non sono sicure di potersi procurare, l'indomani, col proprio lavoro il pane quotidiano.

Filosofia_in_Ita

3. *Opinioni, esperienze di seconda mano*

Da quando gli istituti per il sondaggio dell'opinione pubblica cominciano ad interessare a loro volta anche quest'ultima, il processo della formazione delle opinioni ha finalmente attirato su di sé la dovuta attenzione. Esso non è che un caso speciale della tendenza umana a « mettere ordine ». L'uomo ha la capacità di crearsi un gran numero di concetti-modello fondamentali (categorie), mobili e molto precisi, e l'elementare bisogno — radicato per istinto nella sua costituzione « rischiosa » — di interpretare la semiordinata confusione del flusso degli eventi e del mondo esperibile introducendovi un massimo di ordine, connessione e regolarità. Più sopra (parte I, 3), parlando del singolare fascino che esercita sull'uomo l'automatismo, abbiamo già rammentato il bisogno di stabilità dell'ambiente e citato alcuni esempi pratici e teorici di centri stabilizzatori che appagano tale istinto umano, come il circuito abitudinario dell'azione, i meccanismi a rotazione ritmico-periodica e le dottrine astrologiche le quali, considerata la loro completa inverosimiglianza razionale, trovano evidentemente tanti seguaci soltanto per il loro *maximum* di ordine che desta particolare simpatia.

Come ha esposto in modo molto convincente lo Hofstätter,[14] la superstizione, alla quale *tutti* gli uomini inclinano, non è altro che un caso speciale della tendenza generale a sopravvalutare il grado di ordine nella corrente degli eventi. Il superstizioso semplifica il mondo servendosi di formule di coincidenza, di (pseudo-)regole determinanti la successione degli avvenimenti; egli interpreta il corso del mondo come più semplice, più ordinato e più interessato al benessere dell'uomo di quanto non lo sia in realtà. Quando coincidono due eventi straordinari, p. es. le prime esplosioni di bombe ato-

[14] PETER R. HOFSTÄTTER, *Sozialpsychologie* (Sammlung Göschen, vol. 104-104a), 1956, p. 109 segg.

Filosofia_in_Ita

miche e un'estate fresca e piovosa, è pressoché impossibile *non* vedervi un fatale legame di causalità che in avvenire potrebbe evitarsi. Col che abbiamo già enunciato uno degli stereotipi dell'opinione pubblica: tale interpretazione infatti è popolare e diffusa. Il nostro stereotipo si distingue soltanto per la sua forma logica di « rapporto di causalità » da altri che nella logica si chiamerebbero giudizi semplici. Nell'immagine che ne hanno gli americani, « il negro », p. es., è superstizioso, pigro, religioso e musicale: la semplificazione, la classifica, e l'attendibilità da queste già garantita, conferiscono a siffatte formule un'efficacia che non potrebbe mai e poi mai essere raggiunta dal « granello di verità » in esse parimenti contenuto e raramente mancante. In Germania, uno stereotipo molto diffuso è che il più importante condottiero tedesco dell'ultima guerra fosse Rommel. I veri competenti per un giudizio del genere sono, è chiaro, gli esperti militari della parte avversa; costoro fanno altri nomi, perlopiù quello di von Manstein, ma senza influenzare i vasti circoli che in Germania si mantengono fedeli all'altra opinione. Le grandi imprese del generale Rommel non sarebbero bastate a procurargli tale fama se non avessero agito nella stessa direzione anche una buona dose di romanticismo sull'Africa e i tentativi da parte di Goebbels di eroicizzare una campagna destinata a fallire. Nello stereotipo americano di cui sopra si potrebbe ravvisare sia Father Divine, il noto apostolo negro, sia anche la musica da jazz o magari svogliati domestici di colore. Del resto, la genesi di simili rappresentazioni, schematiche eppure precise, non è stata ancora studiata quasi per nulla. Una parte importante vi ha naturalmente il processo di generalizzazione di esperienze singole; e così pure è probabile che l'intera attività rappresentativa sia dominata da quella « tendenza alla pregnanza » che la psicologia della forma documenta nel campo della percezione, vale a dire la propensione del nostro apparato psichico a ritoccare ogni genere di irregolarità, lacune,

Filosofia_in_Ita

imperfezioni e sfocature nel dato originario, a favore di forme conchiuse, armoniose e sintetiche. Oltre a tali meccanismi vicini alla coscienza, anche i nostri sentimenti e moti emozionali esercitano i loro influssi autonomi sulle nostre opinioni, e precisamente con un'analoga tendenza alla semplificazione, soprattutto alla polarizzazione; se le nostre passioni ci dipingono tutto in bianco e nero, ciò accade in ultima analisi perché esse sono azioni virtuali, o perlomeno decisioni della volontà *in statu nascendi*, azioni e decisioni che, così com'è costituita la realtà, vanno a finire sempre in alternative.

Tutti questi « dispositivi » lavorano orientandosi verso la semplificazione, tendono dunque a sopravvalutare il grado di ordine della realtà, e per un essere qual è l'uomo — col suo alto potenziale di ricettività degli stimoli, e d'altro canto col suo doversi decidere continuamente all'azione — ciò ha evidentemente una importanza vitale. Le rappresentazioni schematizzate di stati di fatto o legami di causalità, anche se « superstiziose », hanno inoltre anche un valore di « agevolazione » perché ci esonerano dalla tensione del dubbio, dell'incertezza, dell'esitazione, e perché la loro superpregnanza ci risparmia di porle a confronto con l'esperienza reale, la quale con molta probabilità vi voterebbe contro: proprio per questo esse rendono possibile una « chiara presa di posizione ».

Se dopo ciò che abbiamo detto si riflette su tutto quanto ostacola la formazione di giudizi ragionevoli e adeguati al loro oggetto, non si può non meravigliarsi che lo straniamento dal mondo e l'acciecamento non raggiungano quote anche più elevate. Infatti tra i fattori che esercitano un influsso sulla formazione delle nostre opinioni e convinzioni non abbiamo ancora menzionato uno dei più importanti: che è la mediazione dell'esperienza. Fra il singolo individuo, la cui sfera personale dell'esperienza — adoperando questa parola in un senso più complesso — è sempre molto ristretta,

Filosofia_in_Ita

e gli eventi incommensurabili, gravidi di conseguenze, che si sviluppano dalle superstrutture sociali, economiche e politiche, subentra di necessità un'istanza intermedia: la « esperienza di seconda mano ». Ciò che un tempo si apprendeva per « sentito dire » viene oggi comunicato in primo luogo dall'industria dell'informazione, dalla stampa, dalla radio, ecc.; accanto a tali fonti continua naturalmente a fluire anche quella sempiterna costituita dalle stesse relazioni interumane, da racconti, notizie, resoconti e agitazioni che girano e rigirano e risalgono in massima parte anch'essi a quanto viene riferito dagli « strumenti della penetrazione tra le masse », attivi giorno e notte. Ma spesso i dati di fatto comunicati sono a loro volta già notizie « indirizzate », e ciò perché l'accertamento, la formulazione e la diffusione è perlopiù compito di grandi enti. Gli influssi che in tal modo intaccano l'oggettività di *news* e di *facts* vanno dalla necessità materiale di formulazioni concise, dai criteri standard dell'importanza ad essi attribuita e dalla soggettività dei funzionari — impossibile ad eliminarsi completamente —, fino a fenomeni più complessi: il fatto cioè che tali enti non operano in uno spazio vuoto ma vengono influenzati da altre istanze le quali hanno anche le proprie tendenze, e che essi naturalmente hanno raggiunto da parecchio tempo quel livello di razionalità che comincia con le riflessioni circa l'eventuale destinatario e l'eventuale effetto della notizia. Compiendosi in forma organizzata, la formulazione delle notizie è inevitabilmente anch'essa un processo « indirizzato »: organizzato infatti significa razionale, e razionale significa funzionale, mirante ad uno scopo che oscilla entro il campo di azione di parecchi fattori. Altrettanto importante ed inevitabile è però quella alterazione affatto involontaria di notizie, derivante dal fatto che oggigiorno il significato di un evento spesso non risulta o non è riconoscibile direttamente dall'evento stesso, cosicché il guscio del fatto, per poter

Filosofia_in_Ita

diventare una notizia, deve venir riempito già delle opinioni del commentatore.

La sedimentazione di tutti questi processi nel singolo si chiama opinione: ne comprendiamo ora l'inevitabilità, perché siffatti contenuti schematici compaiono là dove il sapere di prima mano, quello proveniente dall'esperienza autonoma e responsabile, non è sufficiente, mentre l'importanza delle questioni e l'impellente necessità di adattarvisi provocano una presa di posizione. A tali opinioni non ci si può sottrarre perché nel *mare magnum* delle realtà odierne l'unica risorsa sono le fonti secondarie, le quali ci vengono addirittura incontro sotto forma di immagini e di caratteri a stampa, in tutte le gradazioni della veridicità. E ne abbiamo bisogno per procurarci nell'oceano dell'insicurezza una *bienfaisante certitude*.

Sarebbe tuttavia falso e semplicistico dire che le opinioni sono soltanto rappresentazioni nebulose, più o meno erronee e deformate, di dati di fatto che con un poco di fatica si potrebbero anche conoscere esattamente. È vero che anche questo si verifica, e anche in settori nei quali il non-essere-informati può avere in certi casi ripercussioni drastiche: ad esempio è incomprensibile come mai nel 1954 alla domanda: « sapete che cosa significhi una coalizione governativa? », il 65% delle donne interrogate in Germania abbia dato risposte negative ovvero vaghe o erronee; e come mai da anni il 32%-40% degli interrogati creda che gli stipendi dei ministri « siano la cosa che costa di più allo Stato ».[15] Siffatta ignoranza potrebbe eliminarsi facilmente mediante un'informazione accurata e ripetuta, che avesse inizio già nella scuola elementare. Ben altro peso però hanno le opinioni nei casi in cui la conoscenza diretta dei fatti non è raggiungibile per motivi materiali, mentre d'altra parte energici influssi provocano inevitabilmente il crear-

[15] « Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1947-1955 », Allensbach 1956, p. 90, 181.

Filosofia_in_Ita

si di opinioni. È questo il caso dell'immagine caratteristica che un Paese non può fare a meno di formarsi di un altro quando i contatti divengono più frequenti. L'« auto-stereotipo » che p. es. gli americani hanno di se stessi differisce parecchio dagli « etero-stereotipi » che si creano sugli americani i tedeschi, i francesi, gli inglesi, ecc.; e si noti che la distribuzione oggettiva ed effettiva dei tratti di carattere non è ancora conosciuta — come rileva nella discussione di questo importante problema lo Hofstätter [16] — per nessuna nazione, razza o comunità religiosa. Inutile soffermarsi qui sull'enorme significato virtuale che tali opinioni pubbliche nei confronti di altri popoli, impossibili a rettificarsi su un piano oggettivo, assumono in campo politico.

Interessanti più che dal solo punto di vista logico sono infine i casi nei quali la *fattispecie stessa* è ambigua e riceve quindi forma definita e inequivocabile solo da opinioni che di regola sono giudizi. Quando tali giudizi sono contraddittori, il fatto, per così dire « irredento », rimane per sempre in sospeso come un fantasma. Così accade per molti dei drammatici eventi che Margret Boveri descrive nel suo *Der Verrat im 20. Jahrhundert*,[17] opera eccellente ed equanime. In essa risulta spesso chiaro come i giudizi personali del promotore di un'azione, che sono componenti sostanziali dell'azione stessa, e quelli di chi ne è più o meno direttamente colpito, che in tali casi concorrono parimenti a determinarne la qualità, costituiscano un evento *già di per sé* multivoco. La nostra logica vi si oppone, cosicché una eventuale discussione in proposito, aggrappandosi di necessità ai « fatti », si ingolfa in problemi sempre più complessi ed insolubili: ricordiamo ad esempio la questione della data a partire dalla quale si deve considerare illegittimo il governo di Hitler.

[16] PETER R. HOFSTÄTTER, *Sozialpsychologie*, p. 79 segg. (Cfr. anche HOFSTÄTTER, *Gruppendynamik*, 4ª ed. 1962, p. 103 segg.; EYSENCK, *Wege und Abwege der Psychologie*, p. 132 segg.).

[17] M. BOVERI, *op. cit.*, voll. I e II, 3ª ed. 1957.

Filosofia_in_Ita

A conclusione dell'argomento va menzionato lo strano fenomeno per cui, nelle collettività come nel singolo, la necessità dell'azione può talora continuare a sussistere anche quando siano esauriti i motivi determinanti. In tali casi si è costretti a costruirsi delle opinioni per motivare l'agire imposto ineluttabilmente dalle situazioni, dal momento che è impossibile automatizzare se stessi. Negli ultimi mesi di guerra si vedeva bene che molti soldati erano convinti dell'imminente sconfitta per semplice comprensione dei fatti. E tuttavia, più l'avversario incalzava da vicino, e meno vi era una vera e propria possibilità di agire nel senso di questa convinzione; si continuava a combattere, ma per giustificare tale condotta si era trovata anche l'opinione corrispondente, la fiducia nell'« arma miracolosa » che in fondo venne adottata proprio per tale motivo. Nelle situazioni di alta tensione drammatica è più che mai impossibile trarre da opinioni magari espresse di frequente (come a quell'epoca circa l'insostenibilità della situazione) conseguenze per il comportamento pratico. L'opinione pubblica tende invece a sopravvalutare in linea di massima la probabilità con la quale da un preciso parere deriva il corrispondente agire. Ma anche i pareri espressi con profonda convinzione non sono ancora azioni virtuali: questo è un fatto sicuro, e il suo contrario è anch'esso uno stereotipo.

Filosofia_in_Ita

4. *Esperienza ed ethos*

Troviamo dunque motivi più che sufficienti a spiegare la già descritta (III, 2) perdita dell'esperienza. La perdita ovvero la diminuzione del senso per la realtà, che un osservatore perspicace come Joseph Schumpeter [18] ritiene essere « il vero e proprio nucleo centrale di tutte le difficoltà », è stata espressa nell'arte molto prima d'essere scoperta dalla psicologia o dalle scienze sociali. Nella risolutezza con la quale da circa 50 anni tutte le arti si allontanano dalla realtà data dobbiamo vedere in fondo una specie di voto di sfiducia ontologico, anche se spesso le capacità dell'artista arrivavano soltanto a sostituire alla realtà ripudiata un qualsiasi contenuto soggettivo. Quando invece Robert Musil fa sviluppare destini ed eventi del suo grande romanzo intorno ad una « azione parallela » a qualcosa di non esistente, o quando Kafka proietta instancabilmente nelle descrizioni del suo stile pedante-naturalistico motivi di sogno — proprio come più tardi i pittori surrealisti —, questi grandi artisti sollevano il dubbio intorno alla realtà su un piano di importanza *oggettiva*. Ma tentare di interpretare questo dubbio anziché esprimerlo sarebbe pressoché impossibile alla filosofia, la vera competente su questo punto, senza l'aiuto della sociologia e della socialpsicologia. E qui dovremmo rimandare a parecchi degli argomenti già da noi discussi. L'evoluzione industriale ha avviluppato il mondo di un cosmo di organizzazioni il cui intreccio funzionale ha già oltrepassato i limiti del calcolabile. Accanto ai programmi macrocosmici compaiono quelli macrotemporali in rapido alternarsi. La situazione atmosferica transcontinentale in campo economico, politico e sociale, è foriera di tempesta, le sue scariche si ripercuoterebbero con sicurez-

[18] JOSEPH SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York 1942 (trad. it.: *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano, Comunità, 1964).

Filosofia_in_Ita

za fino entro ogni focolare domestico, e d'altra parte non vi è dubbio circa l'impossibilità di comprendere in modo adeguato e razionale le determinanti di ciò che sta accadendo. La necessità assoluta della formazione di un'opinione dinanzi a realtà impenetrabili ma di drastica efficacia sarebbe forse un'agevolazione, se non si incrociasse con l'incertezza che impedisce di prevedere le azioni conformi, ovvero contrarie, ai princìpi e alle idee spesso esposte. Il disagio generale, gli occasionali sussulti delle masse sociali, l'offerta irrequieta di ideologie che gli intellettuali costruiscono con ansia febbrile per poi demolire, l'eliminazione di tutti i preliminari dell'egoismo, la fugacità e la trascuratezza dei pretesti, la repentina comparsa di bestialità infernali: dinanzi a tutto ciò è ormai divenuto un luogo comune dire che l'umanità non ha ancora trovato un rapporto morale stabile con la civiltà industriale, anzi in genere con la somma delle sue circostanze attuali. Così già il Röpke [19] sospettava che (in gran parte a seguito dei contraccolpi politici della civilizzazione di massa) i fondamenti psicomorali fossero divenuti insufficienti rispetto alle dimensioni assunte dalla divisione del lavoro, vale a dire dalla differenziazione sociale.

Per interpretare questi fenomeni occorre andare alla ricerca di formule molto generali. Infatti, se oggigiorno non soltanto la letteratura europea ma anche quella americana di un certo rango « molto spesso non lascia altra impressione fuorché la perdita del senso della realtà »,[20] non possono addursi tra le cause determinanti neppure particolari aspetti storico-sociali nelle loro differenziazioni nazionali ovvero destini spirituali dei vari popoli. A noi sembra che in ultima analisi la « crisi » non sia soltanto religiosa, come molti affermano, ma « totale », nel senso che sono divenute problematiche

[19] WILHELM RÖPKE, *op. cit.*, p. 122.

[20] PETER HELLER, *Phantasie und Phantomisierung*, in: « Merkur », n. 103, 1956, p. 921.

Filosofia_in_Ita

le coordinate base dell'interpretazione del mondo. In ogni caso è un bisogno fondamentale dell'uomo, dal cui soddisfacimento dipende la sua sicurezza, la sua certezza d'ultima istanza, a rimanere inappagato: la civiltà tecnica non riesce a stabilizzare l'ambiente naturale, così come non riesce a stabilizzare l'ambiente sociale. Perché la « distruzione creatrice » (Schumpeter) è insita all'essenza della cultura industriale.

Tradotto in termini antropologici ciò significa però che mancano all'esterno punti d'appoggio stabili per i nostri princìpi, i nostri impegni e persino le nostre opinioni, manca una riserva invariante di usi e consuetudini, di istituzioni, simboli, ideali e « immobili culturali » ai quali si possa rimettere la guida del nostro comportamento con la sensazione di far cosa giusta. Noi invece siamo costretti ad una continua vigilanza, a perseverare in una specie di stato di allarme cronico per controllare su un piano diagnostico ed etico il mondo circostante e il nostro stesso agire, anzi ad improvvisare di ora in ora decisioni fondamentali. E tutto ciò entro uno scenario costituito da primi piani, sfondi, personaggi e parole d'ordine mobili e cangianti. In tali condizioni non si lascia più realizzare quel minimo indispensabile di equilibrata conformità di cui abbisogna ogni società umana; per cui la divergenza dei pareri pratici, teorici, morali e razionali diviene tale da non consentire più la comprensione reciproca. Per convincersi che la nostra descrizione non è esagerata basterà riflettere un attimo su qualsiasi questione politica di una certa portata, sia essa la problematica degli obiettori di coscienza o l'affare del canale di Suez: non soltanto si trovano di fronte nella loro incompatibilità decisioni etiche fondamentali, ma non è più possibile pervenire ad un'intesa anche per quanto concerne gli stessi aspetti materiali, la definizione di ciò che propriamente è in gioco.

Poiché, viste da un certo lato, tutte le novità che ci piovono addosso significano sempre una rottura di

Filosofia_in_Ita

tradizioni, manca anche a decisioni oneste la conferma interiore; infatti all'uomo che le pone in rapporto con se stesso le tradizioni appaiono costitutive del suo essere e della sua volontà. Si può essere instancabilmente attivi in tutti i campi possibili e non riuscire tuttavia a convincersi che questo agire comprende anche azioni. Tutti questi sintomi danno l'impressione che nel cambiare il mondo gli uomini abbiano abbattuto allo stesso tempo i sostegni invisibili della loro formazione spirituale.

Come contrappeso si intensifica naturalmente il bisogno di ideologie. Una « ideologia bene allestita » (Freyer)[21] può ripagare fino ad un certo punto della mancanza d'ordine e coerenza che rivela la realtà, e assumere un ruolo importante anche in rapporto alla « esperienza di seconda mano »: i dati non conosciuti a fondo, le connessioni a malapena intraviste, i fatti e le conseguenze che si profilano all'orizzonte possono essere assimilati se non altro ideologicamente, con una specie di anticipo sulla loro effettiva acquisizione nell'ambito della propria competenza.

Noi interpretiamo tutta la serie dei sintomi qui descritti — dalla danza demonica dell'arte moderna al quietismo del consumatore — come tipica per l'affievolirsi del contatto diretto con la realtà. Ciò significa definirli in pari tempo come fenomeni d'ordine morale. È infatti impossibile mettere ordine, anche in senso spirituale, nella propria visione del mondo e nel proprio senso della vita, senza possedere una certa inconscia fiducia, che però dipende completamente dalla continuità e dalla sostenibilità del nostro agire.

Ma proprio la commensurabilità morale della cultura moderna diviene problematica, per motivi pressoché tangibili. Anzitutto, col carattere sempre meno personale dei poteri economici e politici, col crescere della loro impersonalità di pari passo con la capacità d'affer-

[21] HANS FREYER, *op. cit.*

Filosofia_in_Ita

marsi, si rendono inapplicabili le antichissime concezioni di arbitrio e di grazia, di protezione e obbedienza, di misericordia e fedeltà, di collera e di devozione, che con i loro contenuti quasi-familiari servivano d'agevolissimo orientamento alla morale. Sempre più suggestiva invece è l'immagine di apparecchiature meccaniche che funzionano male e che basta semplicemente modificare. Ogni rapporto di carattere personale, ivi compresa persino la schiavitù, può essere regolamentato dal punto di vista etico, come ha messo in rilievo Max Weber; non lo può invece l'*autonomia* razionale dell'economia raggiunta sulla base della collettivizzazione del mercato, un'autonomia che programmandosi la produzione e il consumo non cambia nella sua sostanza ma solo nei modi del suo manifestarsi. Tanto più che le autonomie di un'economia completamente industrializzata fanno impressione per la molteplicità, l'inevitabilità e la portata delle loro ripercussioni — fino al modificarsi delle quote di natalità —, che hanno addirittura un che di grandioso, di trascendente l'individuo, quasi di « metaumano ». Altrettanto incommensurabile dal punto di vista etico è la ricerca scientifica. Essa mette per così dire sotto curatela lo scienziato, perché egli né « pone » i problemi né « decide » di applicare quanto ha scoperto, come crede il profano. Ciò che dovrà diventare un problema consegue da quanto si è già scoperto, e per la logica stessa dell'esperimento la conoscenza esatta include già l'utilizzazione dell'effetto. La decisione di applicare il risultato ottenuto cade, si rende superflua, perché viene sottratta allo studioso dall'oggetto stesso. Il collegamento di scienza, applicazione tecnica e sfruttamento industriale costituisce da parecchio tempo una sovrastruttura anch'essa automatizzata e completamente indifferente in senso etico. Una trasformazione radicale sarebbe possibile soltanto se attaccasse ai due estremi: al voler sapere, punto di partenza, o al voler consumare, punto di arrivo del processo. In entrambi i casi l'*ascesi*, se mai comparisse, sarebbe il segnale di una nuova epoca.

Filosofia_in_Ita

L'aspetto morale della cultura moderna comprende problemi molto interessanti. La radicale politicizzazione della morale potrebbe significare una funzione d'emergenza, una semplificazione, una protesi atta a compensare difetti funzionali di organi interni. Le barriere naturali della programmazione di obiettivi che noi, presi da grandiosi progetti di cosmonautica, non rispettiamo più all'esterno, potrebbero ripresentarsi dalla parte interna, essere cioè costituite dal fatto che le nostre integrazioni morali *attendibili* non vanno molto più in là dei nostri sensi. Sia quelle che questi sono attrezzati in funzione di quanto ci è vicino. Ciò corrisponde ad una nostra precedente asserzione secondo cui le certezze assolute sono possibili soltanto come premesse o come conseguenze — in ogni caso come fenomeni concomitanti — dell'agire e delle sue ripercussioni *controllate*. Tutto quanto va oltre la vicinanza diretta e commensurabile, che è anche la sfera del « contatto reale » spirituale ed etico, potrà essere ancora afferrato dal calcolo e dalla costruzione concettuale e sostenuto magari da volenterose convinzioni, ma fatti pochi passi avanti non è più immaginabile nel senso letterale della parola e quindi non subentra né come elemento regolatore, né come controllo o come freno e motivo antitetico.

Nella sua ultima opera Bergson [22] ha delineato nei concetti di società naturale (*société naturelle*) e società chiusa (*société close*) una simile immagine dei limiti per così dire naturali di uno schema sociale organizzabile in modo « stabile », e in tale occasione ha formulato l'ipotesi che « l'estrema rarità degli uomini politici di un certo formato » derivi dal fatto che essi « doivent résoudre à tout moment, dans le détail, un problème que l'extension prise par les sociétés a peut-être rendu

[22] HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* in: *Oeuvres complètes*, Paris, 1945, vol. I, p. 262, 264 (trad. it.: *Le due fonti della morale e della religione*, Milano, Comunità, 1966).

Filosofia_in_Ita

insoluble ». Aristotele [23] aveva sollevato questioni analoghe per quanto concerneva la *grandezza modello* dello Stato, beninteso dal punto di vista decisivo per la grande dottrina politica dell'antichità, quello della *stabilità*. Perciò Aristotele sottolineava nel passo citato le « situazioni controllabili ».

Oggi si imposterebbe il problema press'a poco così: quali ripercussioni socialpsicologiche ha un contegno divenuto necessariamente malsicuro nell'ingranaggio di strutture iperdimensionali, cioè dove il campo della nostra azione (ovvero del nostro destino) si estende continuamente e all'infinito oltre l'ambito *ristretto* dei mezzi d'integrazione a noi innati? Quando i concetti non possono più essere esemplificati dalla visione, i valori dalla realizzazione tangibile, quando le situazioni non vengono più « concretate » istintivamente, si sviluppano di necessità qualità psichiche collettive che hanno la tendenza all'immaginario, al fantastico, all'irreale. Ciascuno di noi, inserito con la sua attività o per un qualsiasi altro verso in siffatti sistemi incontrollabili, vorrà popolare l'immenso spazio vuoto, che si spalanca tra ciò che egli fa e ciò da cui dipende, di fantasticherie pseudorazionali e magari anche di sentimenti sovraccarichi, sovreccitati, che l'agire concreto non può più esprimere. Fantasticherie che sono semplici, perché soltanto l'empiria reale è in grado di differenziare, anche nell'ambito morale. Così sorgono monoculture di slogan e di « modi di vedere »: basta sfogliare pochi opuscoli e riviste e partecipare a poche conversazioni per meravigliarsi dello zelo arido-fantastico col quale nella maggior parte delle controversie si tirano in ballo da una parte e dall'altra concetti su concetti, senza sapere bene se corrispondano ancora ad una realtà ed eventualmente a quale.

D'altro canto non si può negare il delinearsi, da un continente all'altro, di una certa tendenza a schemi di

[23] ARISTOTELE, *Politeia*, cap. VII, 4.

Filosofia_in_Ita

pensiero alquanto semplificati, dogmatici e in via di irrigidimento, i quali pur essendo molto diversi tra loro, coincidono nel mettere a disposizione degli interessati una soluzione bell'e pronta di tutti i problemi fondamentali della filosofia e della morale. La colorazione politica e stereotipa alla quale vengono assoggettate ovunque circostanze etiche o intellettuali di complessa sottigliezza, oltre a significare un'agevolazione (parte III, 3) e una ordinata classificazione, produce anche l'effetto di restringere e avvicinare gli orizzonti; ciò che è lontano e in realtà molto complicato vien messo a portata di mano, appare facile a trattarsi ed a controllarsi, e come per l'effetto di occhiali si riesce a creare una vicinanza secondaria. Nell'ingranaggio della realtà, azionato all'infinito in innumerevoli dimensioni, passa così la cesura di una semplificazione artificiale che, condotta con necessità sovraindividuale ed inconscia, ripristina almeno l'istintiva visione da vicino di ogni morale.

Filosofia_in_Ita

IV

IL NUOVO SOGGETTIVISMO

Filosofia_in_Ita

1. *Il trasformarsi dei modi dell'esperire psichico*

Modificazioni corrispondenti si compiono anche sul lato opposto, negli ambiti ristretti dell'esperienza privata. I rapporti diretti tra gli uomini si semplificano, perdono la loro struttura e l'espressività, la vasta gamma delle norme e istanze d'appello che un tempo vi si erano collegate. Nelle forme della vita pubblica, saggezza e buon gusto si erano amalgamati fin da secoli con l'opportunità; protendendosi entro la sfera privata avevano salvaguardato l'individuo da se stesso. Come il linguaggio, così sostenevano anche colui che non sapeva dar loro un contenuto, più savie e più effettive dell'uomo stesso.

Lo sgretolamento di queste forme è avvenuto in grandi tappe. Esse non hanno resistito alla tirannide dell'economia e della redditività che sottraeva il fondamento economico ai ceti nei quali un tempo la fortunata possibilità di coltivare per secoli esperienze di grande stile si univa alla capacità di renderne universalmente valida l'intima sostanza. Come poi l'economia, anch'essa colpita da infermità, ricadde sulle spalle dello Stato, tutta la vita pubblica si trasformò più o meno in vita dello Stato, e quest'ultimo divenne in misura sempre maggiore lo Stato amministrativo e assistenziale

Filosofia_in_Ita

che deve « pianificare ».[1] Una persona che dalle culture vigorosamente concrete dell'antichità o del Medioevo o persino dell'età barocca fosse trasferita nella nostra si meraviglierebbe soprattutto di una cosa: della vicinanza fisica serrata, compatta e tuttavia completamente informe e indefinita, nella quale viviamo frammisti gli uni agli altri, e dell'inafferrabilità, dell'astrattezza delle nostre istituzioni che sono in massima parte « stati di fatto immateriali ». È pressoché impossibile rilevare forme di comportamento nelle quali gli uomini vivano gli uni *con* gli altri, e persino lo sport si trasforma in uno spettacolo in cui le masse sono il passivo ricettacolo di stimoli. L'unica forma di simbiosi sociale rimastaci è la famiglia, che deve a questa posizione di monopolio la sua stabilità persino in un'epoca culturale così mutevole e costituisce il vero e proprio antagonista della vita pubblica, l'asilo di tutto quanto è privato. Poiché la vita pubblica si svuota gradatamente di contenuti più profondi, simbolici, poiché le istituzioni si indeboliscono divenendo leggi e queste a loro volta norme della comunità sociale, la sfera privata se ne separa nettamente; ma in tal modo essa ricade nell'immediatezza, gli individui si incontrano su tutta la linea delle loro forze e debolezze naturali, e per risolvere i conflitti che risultano decuplicati dalla mancanza di distacco devono ricorrere alle esigue riserve delle loro caratteristiche accidentali.

Questa situazione ci spiega anche le sorprendenti cognizioni psicologiche generali della nostra epoca, anzi considerata più attentamente persino la differenziazione, lo spiccato rilievo, per così dire l'intimità e la spudoratezza — mai avutesi finora — delle caratteristiche psicologiche stesse, siano esse velate oppure aperte. Quale differenza con i tempi di Molière, allorché dinanzi ad un pubblico dagli istinti controllati e dalle rigorose leg-

[1] ARNOLD GEHLEN, *Industriegesellschaft und Staat*, in: « Wort und Wahrheit », 1956, n. 9.

Filosofia_in_Ita

gi dell'espressione bastava portare sulla scena il nudo carattere, in quanto già di per sé comico.

Il mondo che ci attornia da vicino, con le sue nature accidentali che si sviluppano nella complessità della vita moderna e nella varietà dei suoi climi eccezionali, che si riflettono a vicenda scoprendo e insieme producendo in questo processo la loro psiche, fornisce gli argomenti alla forma d'arte veramente rappresentativa dell'Occidente: al romanzo psicologico. Il romanzo psicologico corrisponde alla costellazione sociologica testé descritta e mostra con molta chiarezza come parallelo alla decadenza di ordini sociali un tempo compatti sia lo sviluppo non soltanto della psicologia ma dell'*elemento psichico* stesso.

Un fenomeno analogo si era verificato nell'antichità classica. La « Commedia Nuova » rappresenta per l'ellenismo ciò che per noi è il romanzo: nel momento in cui la *polis* « non è più l'organo accentratore possono svilupparsi moti dell'animo che prima erano impensabili ».[2] « Tutti gli istinti che non si scaricano verso l'esterno si riversano all'interno, ed è così che comincia a crescere nell'uomo quel che in seguito si è chiamato la sua 'psiche' ... », dice Nietzsche,[3] è certo una formula esagerata, eppure in psicologia non si può fare a meno di compiere alcuni passi in questa direzione.

Come abbiamo già affermato altrove,[4] è incontestabile che il soggettivismo moderno sia un prodotto della situazione culturale: l'inondazione di stimoli eteronomi e l'aggravio emozionale vengono padroneggiati mercé un processo di elaborazione interiore e di « psichizzazione » che è provocato dall'esterno senza saperlo. Gli impulsi emotivi non possono più ormeggiarsi al mondo esterno perché questo ormai è fin troppo razionalizzato e svuotato di simboli; se vi si aggiunge l'assenza di

[2] Ernst Howald, *Die Kultur der Antike*, 1936, p. 57.
[3] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, vol. VII, p. 380.
[4] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 1956.

Filosofia_in_Ita

un'opposizione da parte della natura greggia e la soppressione dello sforzo corporeo, che cos'altro dovrebbe conseguirne se non la « corrente delle esperienze psichiche » che viene elaborata in uno stato cronico di vigilanza e riflessione? Così hanno necessariamente inizio la soggettivazione e l'infiacchimento dell'arte, del diritto e anche della religione. Dappertutto spuntano fuori le « idee » delle quali non si può fare altro se non discuterle, perché la discussione è la forma adeguata dell'elaborazione all'esterno. Questo influsso intellettualistico e soggettivistico su una cultura filtrata dall'agire è la novità storico-universale, è l'aria che respiriamo, e chi non lo vede è perché non vuol vederlo.

Secondo questa nostra concezione, che abbiamo analizzato e dimostrato con ampiezza di particolari nell'opera testé citata, anche l'immediatezza nella quale la singola psiche apprende se stessa e nella quale vive è connessa a situazioni complessive del suo ambiente sociale e culturale già date a priori; non nel senso di una grossolana causalità, in un astratto rapporto di causa-effetto, ma in quello di un *se* condizionale. Noi pensiamo infatti che la vita interiore degli uomini di altri tempi e di altre culture fosse diversa dalla nostra non soltanto per i contenuti, per il *quid* da essi pensato, sentito e voluto — il che è ovvio —, ma che se ne distinguesse anche da un punto di vista strutturale e formale, nelle qualità e nei *modi* dell'esperire psichico. Ammettere tale trasformazione, oltre che dei contenuti, anche delle strutture stesse della coscienza non va molto a genio alla nostra epoca, perché contraddice alla sua vanità che malgrado tutta l'autocritica è immensa. Tuttavia già parecchio tempo fa alcuni pensatori hanno tastato il terreno in questa direzione, per esempio Emerson, dai cui saggi Nietzsche [5] estraeva il seguente passo:

[5] Ed. Baumgarten, *Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluss Emersons auf Nietzsche*, in: « Jahrbuch für Amerikastudien », I (1956), p. 113.

Filosofia_in_Ita

« L'enorme attrattiva della tragedia classica e in genere di tutta la letteratura antica sta nel fatto che i personaggi parlano con semplicità, come individui che senza saperlo posseggono un gran buon senso umano, e *prima ancora che l'abitudine al pensare sia divenuta predominante in loro.* » Emerson ha creduto di constatare negli antichi l'assenza dello stato di riflessione cronica, caratteristico di noi moderni; e forse aveva ragione.

Possiamo cercare di rappresentarci i rapporti logici tra la vita interiore e quella esteriore. La mancanza di istituzioni stabili, che in fondo non sono se non decisioni preformate alle quali ci siamo assuefatti nell'ambito sociale, significa uno sforzo intenso a cui vengono sottoposte di continuo la capacità e la volontà deliberativa dell'uomo; e smantellando i bastioni della consuetudine lo lascia indifeso dinanzi agli stimoli accidentali più prossimi. Poiché a questi è legato un crescendo di interessi, vantaggi e bisogni, fino all'instaurarsi di un certo equilibrio interno, si sviluppano caratteri che sembrano presentare determinate particolarità soltanto perché non avevano avuto occasione di liberarsene. Soltanto in base a simili presupposti socialpsicologici si possono spiegare certi fenomeni facilmente osservabili, come p. es. il bisogno istintivo di comunicazione con altri — che manca in una personalità equilibrata e sicura, ma che è una delle radici essenziali dell'individualismo programmatico — oppure la frequenza con cui si incontra un profondo grado di conoscenza dell'animo umano, conoscenza che proviene da una sottile ricettività del senso del pericolo e si rende superflua quando la lunga abitudine a forme costanti di cooperazione origina una tacita intesa; e così pure l'indifferenza non di rado artificiale ed estremamente vigile di chi adatta se stesso al largo margine anteriore di un contegno da saggiatore, titubante, dilatorio e circospetto. La già rammentata impudenza dei contrassegni individuali, fenomeno che va di pari passo con l'abbandono di forme tradizionali di disciplina sociale e che è a sua volta il

Filosofia_in_Ita

presupposto di tutto il perfezionameno moderno della psicologia, si lascia mettere in correlazione con determinate caratteristiche:

Da un lato notiamo una maggiore riflessività e consapevolezza esercitata, funzionale, nella vita interiore — la « abitudine al pensare » dell'Emerson —, un modo più ambiguo e indiretto di comportarsi all'esterno, per cui ogni atteggiamento presenta sintomi più o meno interpretabili; dall'altro minore spontaneità, minore immediatezza e in generale meno emotività. È impossibile darne una dimostrazione esatta, ma leggendo autobiografie di secoli passati si ha tuttavia la categorica impressione di un mutamento subentrato nella sfera degli *affectus*: le azioni incontrollate, e in questo senso primitive, spontaneo-esplosive e di una passionalità insimulata, spesso criminale, sembrano esser state nel passato molto più frequenti di oggi. Noi pensiamo che allo stadio di coscienza astratto e abituato ad esperienze « di seconda mano » dell'uomo d'oggi, l'uomo più o meno tipico della città, corrisponda anche una adeguata trasformazione emozionale. Si sono sviluppati su vasta scala schemi di stati affettivi, forme a vuoto che possono essere arricchite di contenuti qualsiasi, « gusci di emozioni ». In altre parole: anche la vita del sentimento diviene « di seconda mano ». Un esempio ne è l'enorme diffusione delle *pin-up-girls*: azionamento schematico di altrettanto schematiche reazioni erotiche. Immagini del genere provocano emozioni di seconda mano allo stesso modo che l'agitazione politica. Essendo molto eloquenti e vicine alla coscienza, queste emozioni secondarie possono avere un vasto raggio d'azione conforme alla linee della pubblicità attuale, ed è facile vedere come allora si estendano anche nell'ambito di sentimenti morali. Non possiamo spiegarci altrimenti l'arroganza di coloro che vogliono migliorare il mondo ovvero innalzano senz'altro al rango di « dignità umana » le esigenze della propria suscettibilità. Un malinteso molto frequente e difficile a fare intendere perché ormai

Filosofia_in_Ita

abituale è quello di chi si sente responsabile per tutto « l'Occidente » invece che per la propria città o il proprio comune, per « la cultura » invece che per la propria libreria, se non addirittura per « la religione ».

È vero che noi stessi abbiamo esposto altrove [6] come un certo grado di schematismo emozionale sia una cosa naturale, anzi inevitabile. Nella sfera psichica vi sono sempre dei τόποι, forme modello del sentimento e della sensazione, del pensiero e delle idee, che accogliendo i contenuti li rendono stabili. Ciò dipende dal fatto che la nostra vita psichica viene rideterminata in gran parte dal nostro comportamento sociale, e questo comportamento è regolato e imposto da impegni — ecco dunque che moltissime motivazioni e stati affettivi vi vengono condeterminati e conregolati. Nei sentimenti della vita sociale, dice Charles Blondel,[7] « il y a une grande part d'artificiel et de convenu », ed aggiunge che la stessa cosa vale per tutto l'insieme dei sentimenti superiori, morali, estetici e religiosi. Questa è evidentemente una delle verità elementari del patrimonio antropologico, e come tale valida in tutti i tempi, solo che oggigiorno si impone con particolare drasticità. Infatti, dovendo aprirsi un varco attraverso cervelli sovraffaticati e sensori intorpiditi, gli strumenti culturali dell'esperienza di seconda mano che influiscono su di noi devono adottare tattiche particolari; il servizio di cronaca che vuole fare effetto nella lettura, impressionare la vista o l'udito, deve sviluppare uno stile simile a un colpo di pistola: breve e drammatico. La notizia deve essere pepata, il titolo eccitante, l'illustrazione sensazionale per potersi affermare sull'apatia degli ipernutriti o contro il loro deliberato voler dimenticare. Le emozioni suscitate da stimoli del genere, le passioni da essi

[6] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 1956, p. 80 segg.

[7] Charles Blondel, *Introduction à la psychologie collective*, Paris, 1928, p. 161 (trad. it.: *Psicologia collettiva*, Firenze, Sansoni).

Filosofia_in_Ita

originate, sono in prevalenza del tipo da noi descritto, simili a gusci o a gettoni da gioco.

Del resto questa drammatizzazione come forma stilistica del *reportage* si va diffondendo senza tregua, e quali che siano gli scopi seri ed onesti che si perseguono, non appena una cosa deve interessare l'opinione pubblica non si può fare a meno di guarnirla con slogan d'effetto, superlativi, d'attualità, con minacce o situazioni pericolose.

Filosofia_in_Ita

2. *Rapporti tra l'esterno e l'interno*

Gli stati emotivi secondari, per così dire generalizzati e schematizzati, che abbiamo testé descritti, si incontrano, analogamente alle opinioni formatesi in base allo stesso processo, in quel tipo di personalità in cui la differenziazione della soggettività è giunta probabilmente ad un punto sconosciuto in altri secoli. La vita interiore ripiegatasi su se stessa è in grado di assumere le forme più raffinate; in molti individui pensieri e sentimenti si presentano già *eo ipso* non soltanto come processi reali ma in più anche come autostimoli ai quali essi poi reagiscono. Lo sfacelo degli ideali e dei valori che, nella vita interiore del singolo, corrisponde agli immani rivolgimenti dell'èra moderna, ha dunque la sua produttività costituita dalla vasta differenziazione della psiche che, come si è detto, si rispecchia nel romanzo psicologico; quivi con una consapevolezza mai conosciuta finora vien puntato l'obiettivo sulle minime particolarità della vita dell'anima, e le loro istantanee reazioni reciproche vengono fissate su pellicole impressionabilissime. Moti affettivi che altrimenti passavano inosservati nella vita fanno così il loro ingresso nella letteratura, vale a dire in pubblico. Oltre a ciò la ristampa illimitata delle opere di tutti i tempi e le culture, sedimento di una vita e di un pensiero estranei e remoti, offre la possibilità di arricchire ulteriormente la differenziazione psichica in un movimento di immaginata acquisizione (la cosiddetta attività intellettiva) sempre nuovo e diverso. Si può dire che mai come oggi tanta parte dell'umanità fosse dotata di antenne tanto sensibili; visto dall'altro lato, il secolo del livellamento di massa si manifesta come quello in cui le apparizioni casuali più stravaganti della soggettività pretendono riconoscimento e considerazione da parte del pubblico, e con successo.

Per tradurre in tesi quanto abbiamo esposto, potremmo sostenere e dimostrare che l'incommensurabi-

Filosofia_in_Ita

lità, la complessità e l'artificiosità delle strutture civilizzatorie dell'èra della tecnica hanno dato luogo a reazioni psichiche che si lasciano anche definire. Probabilmente esse sono molto numerose; noi ne abbiamo delineate due. La prima è la tendenza alla diminuzione del contatto reale, ad una crescente alienazione dal mondo, parallela al crescere del dominio sulla materia e allo sviluppo di eccessive direttive, pareri e sentimenti collettivi. Il fatto che p. es. negli ultimi decenni gli uomini politici più in vista su tutti i fronti, nessuno eccettuato, abbiano compiuto errori di valutazione addirittura fenomenali delle situazioni e delle occasioni presentatesi, e ciò pur possedendo un massimo di informazioni è inspiegabile se non si ammette che le possibilità di una dieta ideologica siano in continuo peggioramento, e precisamente in un processo oggettivo che si svolge a insaputa della coscienza. Sarebbe infatti assurdo supporre incapacità ovvero svogliatezza.

La seconda tesi sostiene che la *psiche* moderna sorge contemporaneamente alla *dottrina* di essa e all'*arte* nella quale essa viene rispecchiata. Non soltanto quest'ultime due sono, come già la psicologia di Platone e di Aristotele e la « Commedia Nuova », i *pendants* di società disintegrate, lo sono soprattutto gli *stessi* stati psichici rappresentativi dell'età moderna, questi prodotti consapevolissimi, capaci di reagire su se stessi e in tal modo di differenziarsi, di dispiegarsi.

Quest'ultima asserzione è sicuramente contraria alle convinzioni fondamentali di molti lettori che non possono immaginarsi come le caratteristiche della vita interiore, nelle quali ci si immedesima senza problemi e nella coscienza della loro « naturalezza », possano avere legami sovraindividuali con dati *esteriori*. E tuttavia occorre cercare di avvicinarsi a quest'ordine di idee. È singolare che la teoria delle arti moderne abbia scoperto questo legame molto per tempo. In un'opera sul pittore Klee, uno dei primi moderni, pubblicata già nel

Filosofia_in_Ita

1921, Wilhelm Hausenstein affermava[8]: « La soggettività non è davvero l'elemento supremo. Ma in questo momento contorto esso è l'unico... Dove viene a mancare l'oggettività... manca anche la collettività naturale. Dove questa scompare, il soggetto diviene legge e contenuto. L'epoca ricusa un punto di riferimento oggettivo (!). È impensabile che l'arte... abbia in essa un aspetto diverso da quello del disegno di Klee, i cui limiti stanno nella gamma degli eccessi della sua soggettività. » Poco prima Hausenstein aveva tratto una specie di bilancio di quanto aveva di rovinoso, menzognero e profanato la facciata della vita di tutti i giorni durante la guerra e il dopoguerra, coronandolo con queste strane parole: « ... la comprensibilità delle cose e degli uomini si è ormai abbassata anche degli ultimi gradi che erano rimasti. » A questo sfuggire della realtà l'autore riconduce il soggettivismo tematico del suo pittore; spiega come l'anima sensitiva, impressionabile ed angosciata, ripieghi allora su se stessa, e aggiunge naturalmente la sua « protesta contro la tecnica »: « Ecco press'a poco cosa ci dà ancora il mondo: brandelli sparsi di oggettività, resti di una materialità smembrata dal passaggio di un direttissimo o di un'automobile, scolorita, appiattita e frantumata dalla macchina cinematografica. » Si potrebbe credere che le nostre tesi della diminuzione del contatto con la realtà e del soggettivismo come autoelaborazione e affinamento dell'anima solitaria siano state derivate dall'arte moderna e indi, di seconda mano, generalizzate. Ciò tuttavia non è esatto. Punto di partenza delle nostre riflessioni su questo argomento era stata l'osservazione del fatto che l'industrializzazione dell'Europa, la psicologia come scienza e la letteratura psicologico-sentimentale di un Richardson (in Germania un po' più tardi con i *Dolori del giovane Werther*) hanno inizio press'a poco nello stesso periodo: intorno alla metà del Settecento. Da

[8] WILHELM HAUSENSTEIN, *Kairuan*, 1921.

Filosofia_in_Ita

allora è trascorso abbastanza tempo perché si sia potuti giungere ad una « funzionalizzazione », al generale affermarsi e quotidianizzarsi di stadi di coscienza che a quell'epoca facevano addirittura l'effetto di novità sensazionali. Siffatte coincidenze sono molto raramente casuali, e ciò che dapprima avevano compreso ed espresso soltanto alcune delle menti più insigni si è oggi, duecent'anni dopo, realizzato su vastissima scala: un mondo esterno trasformato dall'industria, tecnicizzato in tutte le sue fibre, in cui si muovono milioni di uomini egocentrici, consapevoli di sé e preoccupati di arricchire la loro esperienza psichica; e per cui l'emozione momentanea, non impegnativa, provocata da stimoli ed impressioni di qualsiasi genere non presenta problemi, non ha nulla di precario: *modus* dell'evidenza.

Per aderire al nostro ragionamento non occorre quindi fare altre concessioni se non quella che la storia del pensiero ha sempre preteso: che cioè gli spiriti eminenti, i precursori, intravedono e delineano certi contenuti, certe componenti universali e persino certe forme dell'esperienza interiore, che in epoche successive verranno considerati « naturali » nel senso di non poter essere diversamente. I grandi psicologi del Settecento, come Hume, non erano molto lontani dal nostro modo odierno di vedere i legami tra ambiente culturale e stadi emotivi: se in base alla « psicologia associativa » credevano d'aver dimostrato che l'accadere psichico segue le medesime leggi meccaniche che regolano i fenomeni della natura, l'errore era piuttosto nella loro concezione delle leggi naturali, ché il meccanicismo nel senso classico qui non approda a molto. Esso rimane però la legge funzionale della tecnica e del mondo industriale, e fatta questa correzione il pensiero di Hume e dei classici della psicologia francese dell'epoca non dice in sostanza se non che per comprendere gli stati e i processi psichici è necessario proiettarli nel mondo esterno — il che è esatto.

Filosofia_in_Ita

3. *Finzioni e giochi*

Riprendiamo ancora il nostro parallelo tra il significato che ebbe per l'antichità la « Commedia Nuova » e quello che ha per noi il romanzo psicologico: allorché la πόλις cessò d'essere l'organo accentratore, dice lo Howald, poterono svilupparsi moti psichici che prima erano impensabili. La *polis* antica rappresenta qui l'ardua lotta per l'esistenza, l'obbligo di una disciplina vigile ed attenta, il rischio, la vita nel pericolo. Dopo che la « pesante egemonia di Alessandro Magno » (Hegel) ebbe esentato gli Ateniesi da tutto ciò comparve la nuova commedia e con essa una nuova mentalità disimpegnata. Noi ci troviamo in una situazione analoga: la lotta per l'esistenza perde la sua asprezza, l'impegno e la disciplina del lavoro a cui costringeva l'ancora bassa produttività dell'epoca protoindustriale si rilassano; ci accontentiamo di orari di lavoro che ai nostri avi sarebbero apparsi un peccaminoso rammollimento, lo Stato assistenziale mette in moto l'apparato della distribuzione delle ricchezze; e in pari tempo domina illimitato il soggettivismo, e nel continente più ricco del globo una astrusa teoria psicologica — la psicanalisi — si eleva al rango di concezione del mondo.

Serietà o gioco, tragedia o commedia. Una terza possibilità non esiste. Dov'è il confine tra il gaio e l'allegro, tra lo scherzoso e il fanciullesco, tra l'artistico e l'artefatto? Proprio alcune tra le migliori descrizioni autobiografiche artistiche o filosofiche dell'anima moderna rivelano nella loro estrema lucidità, nel loro soggettivismo e nella loro contingenza, un che di artificiale, di stranamente forzato e quindi di non genuino; spesso basta distanziarsene a mente fredda per coglierví un alito di comico, una sommessa bizzarria. Per l'originalità e la forza dell'ingegno esse si avvicinano sovente alla genialità, e tuttavia non la raggiungono perché non sono il prodotto di un impeto spontaneo bensì di un incrocio tra raffinatezza e natura

Filosofia_in_Ita

greggia. « Tutti i veli del cuore sono stati strappati. Mai gli antichi avrebbero fatto in tal modo della loro anima un soggetto della finzione », diceva Madame de Staël.[9]

Questo concetto di *sujet de fiction* può essere riferito, come in Madame de Staël, al bisogno che lo scrittore ha di comunicare, di duplicare le proprie esperienze, tensioni e riflessioni in un romanzo o in una filosofia; ma lo si può anche riferire, entro certi limiti, alla psiche stessa. Anche quando non si tratta di un assestamento isterico, le forme di adattamento che si riscontrano sono — data la profonda consapevolezza, la morale arbitraria, l'assenza di modelli inconfondibili e l'offerta sovrabbondante di indirizzi — molto spesso di un'autenticità alquanto discutibile, anche in vasti ceti della popolazione in generale. Oggi si può osservare come il bisogno di far valere la propria personalità sia onnipresente con un'intensità e in pari tempo con un senso d'insicurezza che non hanno precedenti nella storia; e proprio nell'ambizione di essere qualcuno è facile che giacciano le fondamenta di tutta una costruzione apparente e che siano insite le fonti del ridicolo. Ma non si deve dimenticare che la problematica dell'autovalutazione, nella sua enorme diffusione, è il riflesso individuale di una realtà sociologica: la mancanza di ranghi sociali accettati come ovvi, esistendo i quali essa non sarebbe assolutamente possibile perché la « qualificazione » del singolo significherebbe un suo valore oggettivo e quindi non un problema soggettivo. Qui abbiamo ancora un esempio del fatto che i dati della situazione esteriore, trasposti nella sfera dell'interiorità, si manifestano sotto forma di emozioni dirette, immediate, e di impulsi psichici. Il « complesso d'inferiorità », ad esempio, non è l'autocondanna pronunciata da chi riconosce la propria incapacità di rag-

[9] A. L. G. DE STAËL, *De l'Allemagne*, II, 28.

Filosofia_in_Ita

giungere nei pregi del carattere e nel comportamento un grado di validità universale. Soltanto in epoche di intatta egemonia spirituale della religione un moralista come Geulincx poteva insegnare che « l'umiltà si divide in due parti: la meditazione su se stessi e il disprezzo di se stessi ».[10] Questo livello universale dei valori oggi non esiste più, e quindi il sentimento dell'inferiorità si genera quando il ruolo di un individuo nella società *non* è ovvio e normale agli occhi di un qualsiasi altro gruppo. Una società complessa e intricata come la nostra offre quindi grande abbondanza di spunti ed incentivi a chi tende a porsi il problema del proprio valore, e così ne derivano innumerevoli occasioni al crearsi di esigenze esorbitanti, di compensazioni e simulazioni di presunte capacità. Se dunque la nostra epoca è veramente caratterizzata, come sostiene Finer,[11] da « una profonda perplessità e incertezza individuali nei confronti dei valori psichici », la propria psiche avrà un'importanza tutt'altro che trascurabile come *sujet de fiction.*

Di tutto ciò si ha un vago sentore, più diffuso di quanto non si creda, per cui una componente non indifferente del miscuglio atmosferico è l'istintiva tendenza reciproca a non prendersi sul serio. La quale potrebbe rientrare in un più vasto complesso di fenomeni che è già stato trattato sia da Ortega y Gasset che da Huizinga [12] e che ci induce a richiamarci ancora una volta al citato paragone con la Commedia Nuova: « Si è fatta strada un'ampia *contaminatio* di gioco e di serietà. »[13] Accanto alla austerità con cui vengono esercitate occupazioni puerili sta la trattazione di cose veramen-

[10] ARNOLD GEULINCX, *Ethica*, cap. II, 2, § 2 (*Opera philosophica*, 3 voll., den Haag 1891-93).

[11] FINER, *Theory and Practica of Modern Government*, 1949.

[12] JOHAN HUIZINGA, *In de Schaduwen van Morgen*, 1935.

[13] *Ibidem*, p. 145 della trad. tedesca: *Im Schatten von Morgen*, 1935.

Filosofia_in_Ita

te importanti con l'istinto del gioco, anzi dell'azzardo.

Nella sua famosa opera sul gioco lo Huizinga ha inserito un capitolo relativo al puerilismo, nel quale enumera alcuni sintomi di comportamento bambinesco: il bisogno di distrazioni banali, facile ad accontentarsi ma insaziabile; la smania di sensazioni grossolane, di ostentazioni di massa, ecc. Motivati più profondamente nell'ambito psicologico, egli dice a ragione, sono la mancanza di senso umoristico, l'esagerata reazione alle parole altrui, l'attribuzione di cattive intenzioni o di motivi bassi ad altri, l'intolleranza verso ogni altra opinione, la tendenza ad esagerazioni smoderate e la facilità ad abbandonarsi ad ogni illusione che lusinghi l'amor proprio o la coscienza di appartenere ad un gruppo. « Molti di questi tratti puerili si trovano in gran copia anche in epoche culturali più lontane, mai però in tal massiccia concentrazione e mai collegati con la brutalità con cui si fanno largo oggi nella vita pubblica. »[14] Particolare attenzione merita qui anche lo strano fenomeno per cui in questo processo gioco e serietà si scambiano le tradizionali pertinenze. Lo sport diviene un asilo di rancori nazionali, con la sua forte commercializzazione vi penetrano fanatismo, permalosità, sotterfugi e strategia giornalistica, e molto sovente vi si verificano eccessi di malcontento. Viceversa, la politica perde il pathos dei nostri padri e dei nostri avi per acquistare un carattere ricreativo, e ben presto le masse faranno delle elezioni una specie di « girone finale » nazionale. In quest'ordine di idee vogliamo ricordare che in Germania, nell'ottobre 1955, una campagna elettorale si servì per la prima volta nella storia di spettacoli di varietà, sfilate di modelli e proiezioni cinematografiche all'aperto perché « i comizi elettorali di vecchio stile venivano frequentati più o meno scarsamente ».[15]

[14] JOHAN HUIZINGA, *Homo ludens*, 1938 (trad. it.: Milano, Il Saggiatore, 1964).

[15] « Frankfurter Allgemeine Zeitung », 8 ottobre 1955. Ricor-

Filosofia_in_Ita

L'impressione che se ne ricava è che la serietà compaia veramente solo quando sono da prevedersi resistenze energiche e massicce, così p. es. nella vita economica e affaristica, negli ambiti interni della grande potenza politica e nello sport. Al di fuori di tali settori accade molto spesso di scivolare nella farsa, persino per quanto riguarda i soggetti antichissimi della tragedia, allorché se ne impadroniscono autori moderni come Anouilh oppure il cinema. E viceversa grande è la sorpresa dello psicologo che scopre improvvisamente come proprio gli entusiasti delle arti moderne, così pervase all'infinito di toni scherzosi, grotteschi ed assurdi, non abbiano il senso dell'umorismo: chi si permette espressioni facete al loro cospetto potrà studiare le varie forme dell'odio velenoso. Cosa strana, ché in fondo non esiste più il pericolo di un'opposizione essenziale e veramente minacciosa.

Interessante sia dal punto di vista socialpsicologico, sia da quello storico, è il fatto che per questi fenomeni non v'è paragone né analogia che appaia del tutto convincente. Il noto detto *panem et circenses* ci richiama alla mente l'immagine delle folle tardoromane di sfaccendati mediterranei, ed ecco che diviene già inapplicabile al presente, perché nella nostra società prevalgono ancora lo zelo, l'operosità e l'aspirazione a farsi strada; benché peraltro esperti pedagoghi comincino a lamentare nelle giovani generazioni una strana tendenza alla passività, all'indolenza di pensiero, alla contemplazione. Così pure l'espressione « puerilismo » dello Huizinga, se riferita al testé descritto singolare inserirsi di un che di non-serio in tante circostanze della

diamo a tale proposito la notizia riportata dal settimanale « Der Spiegel », n. 42, 1956, p. 64, secondo cui il sindaco di una città, per far maggiore pubblicità alle elezioni comunali dell'11 novembre 1956, propose alla giunta di istituire una specie di « totocalcio elettorale » con premi in denaro. Si trattava di pronosticare la composizione del consiglio municipale; gli introiti netti sarebbero stati devoluti a favore del Natale dei bisognosi.

Filosofia_in_Ita

vita pubblica, è accettabile soltanto approssimativamente, perché proprio l'elemento cosiddetto fanciullesco non è affatto infantile, non è una caratteristica del gioco serio e appassionato dei bambini. La leggera vernice di farsa, che ci pare di constatare, spiega però alcune cospicue innovazioni: Gottfried Benn ad esempio ha saputo introdurre nella grande letteratura un gergo per così dire berlinese, libero, sarcastico e tagliente, servendosene per discutere importanti fenomeni contemporanei e questioni ideologiche,[16] e la cosa non è parsa affatto assurda. Probabilmente il problema che ci siamo posti non si lascia « risolvere » nel senso tradizionale della parola, perché acquistar conoscenza di cose di questo genere significa in primo luogo descrivere i fenomeni e tentare di stabilire tra di essi correlazioni significanti. Dopodiché, con l'aiuto di varie categorie, ciascuna delle quali da sola non sarebbe sufficiente, si riesce molto spesso a circoscrivere, diciamo così, quanto si è preso di mira. Così la descrizione che Riesman ci dà dell'individuo di oggi, determinato dalla suggestione di influssi esterni e assumente poco per volta anche in campo spirituale l'atteggiamento del consumatore, è genialissima e di una logica stringente; ma il concetto di « consumo » non consente di cogliere senz'altro quell'atmosfera di non-serio, di illusorio, di non convincente, a cui Benn reagiva con squisita sensibilità, e che deve comprendere anche una specie di « effetto di agevolazione », un paradossale fenomeno concomitante della civilizzazione, qualcosa come una perdita di peso specifico da parte della realtà: quel *quid* che sanno riprodurre eccellentemente con i loro mezzi anche i pittori moderni. Per servirci di un altro paragone non del tutto calzante, possiamo dire che in modo analogo la « ironia romantica » esprimeva la perdita di peso della realtà causata dalle continue disquisizioni

[16] Cfr. p. es. GOTTFRIED BENN, *Die Stimme hinter dem Vorhang*, 1952; *Doppelleben*, 1950.

Filosofia_in_Ita

degli intellettuali di allora sull'« infinito », lo « spirito assoluto », ecc.

A questo proposito ha forse un significato sintomatico la chiara svolta che va compiendosi nell'interesse odierno verso la lirica e la letteratura secondaria sulle arti figurative di tutti i tempi. È evidente che qui si cerca la serietà, e la si cerca a dosaggio basso, individuale. Negli ultimi decenni infatti la grande problematica era divenuta il soggetto preferito di romanzi di una certa mole, le cui asserzioni più valide e significative avevano sempre un carattere ironico, satirico, utopico, un tono equivoco o comunque distaccato: dallo smarrito signor K. del *Processo* di Kafka al discutibile supergenio di Thomas Mann, il *Doctor Faustus*. Se la svolta che vediamo delinearsi dovesse consolidarsi e persistere, segnerebbe l'abbandono di una letteratura che dominava da anni ed anni la scena internazionale e che potrebbe ricondursi alla formula: « oggettivamente psicologia, soggettivamente ironia »; ma in pari tempo sarebbe massimo l'allontanamento dal mondo e dalla realtà se attitudini non-ironiche si insediassero essenzialmente nell'ambito delle arti applicate, tra le quali va contata anche gran parte della nuova pittura in quanto — secondo un'osservazione oggi dimenticata ma molto giusta dello Hausenstein [17] — ha nella sua logicità il carattere del disegno e quindi è grafica: « ... perché alla gamma del pittorico non si offre più alcun sostegno ». Accadrà forse che le Muse disonorate in futuro si nascondano, rifugiandosi là dove non siano raggiungibili né dalla pubblicità né da interessi finanziari, cosicché un'arte esoterica, poco nota, circolante per così dire in privato, possa essere presa ancora sul serio. Eviterebbe in tal modo il destino di Picasso, il cui settantacinquesimo compleanno venne sfruttato da una « rinomata fabbrica di alcoolici » per scopi reclamistici, con lo slogan: « Siete pro o contro Picasso? »,

[17] WILHELM HAUSENSTEIN, *Kairuan*, p. 95.

Filosofia_in_Ita

e alla cui fama mondiale un negozio di cravatte di Düsseldorf legò la decorazione della propria vetrina « servendosi non senza buon gusto delle sue litografie ». Sono fenomeni interessanti, paralleli a quello delle elezioni comunali col sistema del totocalcio, e una descrizione socialpsicologica che voglia essere realistica non può assolutamente ignorarli.

Abbiamo l'impressione che molte di queste manifestazioni presentino un carattere di farsa soltanto perché si è compiuto un errore di dimensione: proiettati entro misure convenienti e parecchio rimpicciolite non ci urterebbero fino a questo punto. La dottrina di Freud era adeguata ai sogni e alle neurosi, e in questo ordine di grandezza era veramente brillante, ma applicata alle religioni non convinceva più. E per quanto concerne l'arte moderna Wilhelm Worringer ci ha dato non molto tempo fa un consiglio altrettanto saggio quanto scettico: « Non adoperiamo tutti nei suoi confronti parole con le quali viviamo molto al di sopra delle possibilità della sua realtà odierna?... In fatto d'arte, noi viviamo ormai da tanto in una realtà in cui circola la carta moneta, e facciamo invece finta che esista ancora una valuta aurea. »[18]

[18] WILHELM WORRINGER, *Fragen und Gegenfragen*, 1956, p. 146.

Filosofia_in_Ita

V

L'ORIZZONTE SECOLARE

Filosofia_in_Ita

1. *Morale agricola e morale industriale*

Procedendo ora ad esaminare più da vicino gli aspetti morali della nostra problematica, dobbiamo accennare a certe convinzioni molto profonde che, pur non essendo se non risultati dell'evoluzione storica, sono state ormai assimilate al punto di sfuggire all'osservazione. Non potendo soffermarci a discuterlo, diamo come presupposto il fatto che oltre alle virtù sociali, concepite press'a poco allo stesso modo in tutte le epoche, esistono anche altre *molle motrici del comportamento*, sottostanti al controllo della responsabilità morale e fondamento delle nostre esperienze obbligatorie. Di esse ci interessano quelle che, anche se relative alla loro epoca culturale, valgono come assiomi fondamentali e possono quindi considerarsi sia come decisioni, sia anche come convinzioni, atteggiamenti determinanti. Ad esser precisi, non si tratta più di « convinzioni » propriamente dette, razionali ed articolate, ma di nuovi orientamenti quasi istintivi, di correnti collettive in un moto di deriva, che nel singolo si manifestano sotto forma di caparbietà incosciente e che conseguono sia dal radicale mutamento delle condizioni di vita, sia anche da una struttura di coscienza rimodellata inevitabilmente dalla scienza e dalla tecnica, dalla natura industriale e dall'ambiente urbano, così inevitabilmente

Filosofia_in_Ita

che chi nega questa verità vien contraddetto più che mai dal suo stesso linguaggio.

Una di queste determinanti è stata espressa già da Cartesio nella nota formula « *maîtres et possesseurs de la nature* »,[1] che intravede e postula schematicamente l'imperialismo del dominio sulla natura insito oggi alle nostre scienze naturali. Secondo questo programma, la scienza ha sottoposto all'interrogatorio le gigantesche forze della natura inorganica, incatenate, e la tecnica le ha condannate ai lavori forzati. Cartesio rappresenta nella sua forma più pura quello che Maritain [2] chiama « l'ottimismo antropocentrico del pensiero », e lo unisce allo smisurato orgoglio che da pochi princìpi costruisce interi mondi: un orgoglio che egli attingeva ancora individualmente dalla sua triplice caratteristica di genio, di nobile e di solitario, ma che in seguito si rivelò altrettanto volgarizzabile quanto l'intera sua filosofia e diede con successo l'assalto a tutte le province della realtà, una dopo l'altra, modificando, sconvolgendo, sistemando e distribuendo in modo nuovo.

Non si potrà mai sopravvalutare la portata delle trasformazioni compiutesi in tal modo nell'animo umano. Non vi sono che due cesure realmente decisive per la storia della civiltà: il passaggio, nella preistoria, dal nomadismo della caccia alla vita sedentaria, e il passaggio, nell'età moderna, all'industrialismo. In entrambi i casi la rivoluzione spirituale e morale è senza dubbio completa. Il periodo di transizione dall'esistenza del cacciatore di grande selvaggina all'allevamento del bestiame e all'agricoltura deve esser durato parecchi secoli ed aver portato con sé enormi difficoltà.[3] Non si trattò infatti di una semplice trasformazione della vita econo-

[1] René Descartes, *Discours de la méthode*, VI (trad. it.: *Discorso sul metodo*, Bari, Laterza, 1928).

[2] Jacques Maritain, *Le songe de Descartes*, 1932, p. 261.

[3] Motivo fondamentale in *Urmensch und Spätkultur*, dell'autore del presente libro.

Filosofia_in_Ita

mica ma di un rivolgimento così radicale di tutti gli atteggiamenti che nulla ne rimase inalterato: è a quell'epoca che gli dei devono aver perso l'aspetto di animali e di démoni proteiformi per avvicinarsi alla figura umana e devono aver assunto dimora fissa — si può dire che la paleolitica cultura della caccia non conoscesse una mitologia e che questa risalga solo al neolitico —; ai vincoli di famiglia, gruppo e consaguineità si schiusero con la vita sedentaria possibilità impensabili per l'avanti; si svilupparono popolazioni numerose, differenziazioni della ricchezza, poteri egemonici fino allora inimmaginabili, e diedero origine a rischi di nuovo genere, a impegni e libertà, a diritti e costrizioni. Delle interminabili crisi del periodo di transizione, che noi possiamo arguire con la massima sicurezza, non si è conservata traccia, e i fondamenti della civiltà umana che furono la nuova conquista di quell'epoca parevano ancora ai nostri avi possedere validità eterna. Sì, il fondamento economico dell'umanità dall'età della pietra nuova fino agli albori dell'età moderna è stato l'agricoltura, e di questa concreta realtà ci interessa ora il riflesso morale: la cura degli animali e la coltivazione delle piante è infatti un servizio d'azione reciproca. Come essi esistono per l'uomo, così l'uomo esiste per loro. Portare a combaciare insieme le strutture oggettive, stazionarie ed esorbitanti della nutrizione dell'uomo e della riproduzione degli animali e delle piante, fare dello scopo della natura nell'esistenza e nella prosperità di tutto quanto è vivente il proprio scopo: furono evoluzioni grandiose, e noi siamo convinti che non si siano verificate attraverso tentativi ed errori, esperimenti e riflessioni, bensì che siano stati esiti secondari, risultati accessori di un atteggiamento cultico, di un culto molto arcaico degli animali, tramandato dalla cultura della caccia.[4]

Con la cultura agricola, lo stato di dipendenza delle

[4] Motivo fondamentale in *Urmensch und Spätkultur*, dell'autore del presente libro.

Filosofia_in_Ita

società in rapido sviluppo dall'elemento atmosferico, climatico e vegetativo — di cui si ignoravano le leggi — diviene cronico ed inevitabile, e si fa strada fino nel centro della coscienza della vita. La gran maggioranza delle popolazioni sedentarie vive ad ogni modo in condizioni che costringono a sviluppare nel lavoro i concetti del servizio e del dovere, e nelle quali, quando grandi inondazioni e siccità minacciano interi popoli, gli antichi culti degli animali non offrono più concetti adeguati del divino. In un'attività esplicata su organismi viventi — animali e piante — si cancellano soprattutto le divergenze tra categorie sociali, etiche ed economiche. Inoltre, alla drastica dipendenza da imprevedibili fenomeni naturali l'uomo reagisce più efficacemente con un atteggiamento che non esclude in linea di principio la volontaria rinuncia, e non concepirà mai un'estrema ribellione all'idea di essere una creatura; o perlomeno gli mancherà la superstiziosa credenza nell'onnipotenza degli uomini, che predomina invece nelle grandi città. Solo quivi ha valore la seguente deduzione: poiché questa o quella cosa va male o fallisce, e poiché peraltro si può fare tutto, « basta soltanto volerlo », devono esistere dei malvagi che operano sabotaggi e che occorre rintracciare qualora non li si conosca di già.

D'altra parte vi è una serie di importantissime esperienze che vennero fatte e consolidate in questo periodo che comprende quasi l'intera storia dell'umanità. Poiché il capitale, la proprietà che si accresce e richiede d'essere impiegata, è un dato di fatto originatosi nell'agricoltura e ben presto scoperto — già in sumero la parola *mas* significa sia « rendita » che « animale lattonzolo » —, poiché nell'economia agricola la formazione del capitale è un processo per così dire ontologico, una realtà insita nella sostanza pratica ed anche etica della vita nel mondo, non affiora mai un dubbio generale circa il diritto della proprietà, ma si dubita al massimo di singoli, particolari diritti di possesso. Il carattere sacrosanto della proprietà privata è uno dei contras-

Filosofia_in_Ita

segni delle società basate sull'agricoltura, perché l'ambito delle cose entro cui un uomo agisce e dispone direttamente, e che delimita la sfera della sua responsabilità anche morale per la prosperità di tutto quanto vive e vegeta in tale ambito, deve rimanere riservato alla sua persona. Questo indiscutibile riconoscimento della proprietà, unito all'aspirazione all'esistenza stabile che calcola il futuro in stagioni, anni e generazioni, e infine la volontaria accettazione di una dipendenza da fenomeni generali e inevitabili (che nell'età della caccia non era ancora necessaria, nell'età industriale non lo è più), tutte queste categorie fondamentali si cristallizzano nella quintessenza della civiltà tradizionale: *l'ordinamento giuridico*. « L'ordinamento giuridico è il *politicum* decisivo dopo il passaggio degli uomini alla vita agricola », dice Heichelheim.[5]

Il lavoro delle macchine sulla materia morta, le mode, le attualità e congiunture che cambiano a distanza di pochi mesi, e la suggestiva credenza che basti modificare alcune premesse della società per eliminare tutti i guai di questo mondo — presupposti base delle culture post-agricole — non possono non influire nel modo più profondo sull'ordinamento giuridico e sulla proprietà e disintegrarne l'intima connessione. « Il ceto benestante della Gran Bretagna subì un salasso quasi mortale, condotto con la massima eleganza, al quale la vittima stessa sapeva di avere largamente collaborato »[6]: questo è il caso modello di un evento politico decisivo dell'èra industriale. Simili nuovi ordinamenti sociali si servono ancora con successo del rispetto per lo statuto giuridico inculcato da secoli. Ma chi può dire per quanto tempo ancora si manterrà in vita l'esercitata *disciplina di gruppo* che fa collaborare anche la vittima alla sua esecuzione capitale, se si generalizzerà la situazione

[5] HEICHELHEIM, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, I, Leiden 1938, p. 58.

[6] In « Confluence », I-1, marzo 1952.

Filosofia_in_Ita

tanto genialmente profetizzata da Tocqueville: « Vedo una folla sterminata di uomini simili ed eguali, che si girano senza tregua su se stessi per procurarsi piaceri piccoli e banali di cui si colmano l'animo. Ciascuno di loro, ripiegato su se stesso, è come estraneo al destino di tutti gli altri, i suoi figli e i suoi amici privati costituiscono per lui tutta la specie umana. Per quanto concerne i suoi concittadini, egli vive accanto a loro ma non li vede... »[7]

Che cosa ha voluto descrivere in questo passo Tocqueville? Ha intravisto forse le metropoli sovrappopolate negli Stati assistenziali di ricche società industriali, ha inteso delineare le situazioni che si sarebbero verificate quando tutta la vita politica fosse assorbita dai giganteschi meccanismi dell'amministrazione dell'esistenza? O forse, dipingendo *cette sorte de servitude réglée, douce et paisible*, che egli riteneva capace di affermarsi *à l'ombre même de la souveraineté du peuple* non alludeva a nulla di politico, bensì alla dittatura del consumo che si traspone nel senso della libertà?

Per non sollevare problemi morali insolubili, per evitare il pericolo di una critica troppo negativa, al quale si esponeva persino un uomo così insigne, è preferibile prendere come sintomi di una futura evoluzione quelle caratteristiche che ne sono suscettibili. Se gli indizi non ci ingannano, i popoli cominciano a desiderare la stabilità, anche se questa decisione dovesse manifestarsi in un primo tempo nell'amore per ordinamenti semplici e modeste soddisfazioni. L'integrità dell'ordinamento giuridico, e in genere di istituzioni sancite dalla legge, è determinante per la morale individuale del singolo e per la sua salute spirituale. Infatti ogni istituzione giuridica, e quindi basata in un qualche modo sul principio della reciprocità, connette anzitutto i doveri

[7] ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, in *Oeuvres complètes*, Paris, 1951; tomo I, vol. II, p. 324 (trad. it.: *La democrazia in America*, Bologna, Cappelli, 1957).

Filosofia_in_Ita

a vantaggi e contraccambi. Il servigio reso ad altri, la dedizione, assumono carattere duraturo solo per l'implicita presenza in essi di un qualche utile, e solo come tali si possono pretendere. Questo è già l'abbozzo schematico di una istituzione come il matrimonio o di qualsiasi altra che includa controprestazioni. Il rapporto tra egoismo e altruismo, irrazionale nell'animo del singolo, diviene, una volta esteriorizzato nella forma giuridica di un'istituzione, razionale e non contraddittorio; in altre parole, gli interessi ideali e gli interessi egoistici non armonizzano mai di per se stessi nel singolo individuo, ma armonizzano quando coincidono con gli interessi di altri *nel mondo esterno*. Chi da solo, per puro autostimolo soggettivo, cede ad un impeto di idealità, è di sua iniziativa un pazzo. Infatti il comportamento *razionale* dell'individuo, quando le istituzioni circostanti sono in via di trasformazione o in decadenza ed egli dovrebbe per così dire puntellarsi nel nulla, è unicamente l'egocentrismo.

Perciò le istituzioni di tradizionale validità giuridica hanno un'enorme importanza per la costituzione interna del singolo: lo dispensano dal dover scoprire faticosamente, caso per caso, il contegno onesto da adottarsi, perché glielo presentano già preformato e deciso in precedenza, e premiano poi questo contegno onesto con facilitazioni economiche o favorevoli al suo prestigio, ovvero con quel senso di soddisfazione che è insito alla coscienza d'aver agito giustamente. Di conseguenza la morale non è né negativa — una cosa che non rende, che mette uno in svantaggio di fronte agli scaltri — né faticosa e dipendente da decisioni singole senza rapporto tra di loro; la morale è un'abitudine ormai familiare, ed ha come sostegno non soltanto gli ideali ma anche gli interessi degli altri.

Il citato passo di Alexis de Tocqueville è interessante anche per un altro motivo speciale. A noi sembra infatti di intravvedervi un presagio di quei minuscoli sodalizi, di quei circoli ristretti che vanno costituendosi

Filosofia_in_Ita

in varie direzioni nella società di massa e che attirano sempre più l'attenzione dei sociologi.[8] « L'èra del livellamento collettivo è anche l'epoca dei piccoli raggruppamenti particolari, delle relazioni di fiducia per le quali ci si adopera, si fa realmente qualcosa di concreto; l'epoca dei *teams* che cooptano persone delle stesse idee.»[9] È qui che vien posto riparo all'isolamento degli uomini; tali istituzioni informi e perlopiù non pubbliche acquistano, a quanto pare, un'importanza sempre crescente, se al loro studio si dedica un intero ramo della social-psicologia americana. L'inumanità degli uomini descritta da Tocqueville scompare nella cerchia dei figli e degli amici, e tutti questi piccoli legami messi insieme costituiscono qualcosa come il cemento dell'edificio complessivo della società. Quel che occupa tanto fragorosamente un posto di primo piano — le grandi organizzazioni funzionali e i singoli individui che le riempiono — non è affatto l'intera verità.

[8] Cfr. gli studi che si raggruppano sotto il concetto di « sociometria », p. es.: J. L. MORENO, *Who shall survive?*, 1934; E. HÖHN e C. P. SCHICK, *Das Soziogramm*, 1954; PETER R. HOFSTÄTTER, *Gruppendynamik*, 1957.

[9] A. GEHLEN, *Mensch trotz Masse*, in: « Wort und Wahrheit », 1952, 8, p. 584.

Filosofia_in_Ita

2. *Sovvertimento e ascetismo*

Come abbiamo mostrato, il passaggio all'età industriale ha infirmato alcune tra le premesse basilari dell'ordine e della civiltà umana radicatesi da millenni. Dal punto di vista psicomorale è decisivo il fatto che dinanzi alla natura inorganica, al carbon fossile, all'elettricità, all'energia nucleare, non esiste un atteggiamento etico: che cioè *l'idea di una limitazione dei mezzi leciti non si sviluppa già al livello della produzione originaria*, e quindi nell'applicazione pratica non è sostenuta da una tale premessa. Il cosmo razionalizzato dell'economia industriale della produzione e dei traffici è inaccessibile, come abbiamo già detto, ad esigenze etiche dirette, che in esso perdono ovunque il loro significato. Sotto questo aspetto anche le sovrastrutture dell'« economia privata » non si distinguono da quelle dell'« economia pianificata »: nei confronti della natura inorganica e delle sue energie trasformabili in lavoro non è concepibile altro atteggiamento se non quello del *maître et possesseur*. Il che è già dato a priori nella realtà fattuale da cui trae origine l'intero complesso, vale a dire nell'esperimento, perché tutto quanto possiamo conoscere dei fenomeni naturali lo conosciamo nell'esperimento e insieme a quest'ultimo l'abbiamo già, direttamente, in nostra mano. Si è padroni, in senso teorico, di un processo naturale solo in quanto lo si possiede anche nella pratica. Dinanzi alla natura inorganica, alla sua conoscenza e al suo sfruttamento, non esistono a priori, per quanto concerne gli obiettivi da perseguire, limiti etici di nessun genere, bensì soltanto limiti tecnici, che a loro volta sono *eo ipso* soltanto provvisori; in altre parole, dall'oggetto in sé non provengono impedimenti di sorta all'espandersi della volontà di dominio. È *questa* tendenza che penetra nei fondamenti psicomorali di una civilizzazione universale nella quale la cultura degli organismi viventi, l'economia agricola, tende a ridursi al 15% circa della popolazione complessiva. Non v'è da

Filosofia_in_Ita

meravigliarsi se va diffondendosi un vago senso di angoscia. Non delle immani energie distruttive dell'atomo hanno paura gli uomini, ma delle proprie; non della bomba H ma di se stessi; un verace istinto li avverte che i freni interiori all'impiego dello strumento che è nelle loro mani non possono scaturire improvvisamente dagli ultimi stadi di un'evoluzione la cui legge, da duecento anni a questa parte, è proprio l'abolizione di simili freni, la messa a nudo dell'efficienza pura ed oggettiva, razionale e tecnica.

Per meglio valutare due « bisogni imperanti » (Nietzsche), che descriveremo qui di seguito, determinativi della situazione socialpsicologica, occorre tener presente che i 200 anni di razionalismo *illuministico* sono il presupposto effettivo della nostra costituzione spirituale, cosicché tutti i movimenti contrari, irrazionalistici — come p. es. l'esistenzialismo — si svolgono nell'ambito del terreno conquistato dall'Illuminismo. Il suo periodo aureo è passato, l'epoca che esso aveva instaurato pare essersi conchiusa, ma ha lasciato in noi tracce profonde e inconsapevoli. Già la soverchia comunicativa della psiche moderna è un prodotto della cultura illuministica e sarebbe stata impossibile nel XVI secolo. Lo stesso vale per il carattere riflesso, ormai talmente abituale da esser ridivenuto inconsapevole, che hanno tutte le categorie spirituali fondamentali: chi ad esempio parla di religiosità invece che di Dio, pensa già entro l'ambito della tradizione illuministica.

L'età dell'Illuminismo ci sembra ormai passata, le sue premesse sono morte, ma le sue conseguenze continuano a svolgersi, portando con sé tutti gli atteggiamenti ovvi che da quell'epoca si sono radicati in noi. Le premesse hanno cessato di vivere, abbiamo detto: è vero, nessuno ormai è proprio tanto convinto che la ragione, uguale in tutti gli uomini, possa spingersi con i propri mezzi a conoscenze non banali, né che la natura sia « ragionevole », cioè conoscibile fino in fondo, e tale da non contestare giammai i criteri di un umanitarismo

Filosofia_in_Ita

colto e signorile. Oggi poi che la borghesia di tutto il mondo sembra tacitamente ritenersi battuta già tante volte, è alquanto interessante rendersi conto del fatto che un tempo essa aveva la salda certezza del trionfo storico finale di quanto riteneva ragionevole. Tutti questi dogmi ed assiomi appartengono ormai al passato, non ci si può più immedesimare nella loro sostanza; eppure le tracce di quell'epoca sono incise in modo indelebile nel nostro animo. Infatti, se anche la convinzione della « onnipotenza della ragione », sorta nell'età illuministica, non ha più il suo significato letterale, è proprio questa fede, questa convinzione, che nell'epoca industriale ha dato luogo alla sconfinata, ottimistica prontezza ad accettare obiettivi, programmi e « riorganizzazioni ». Nella forma stessa della sua funzione, nel modo con cui entra in attività e acquista coscienza di se stesso, lo spirito moderno, di qualunque cosa si occupi, è disposto ad intervenire alle radici, a manipolare contenuti essenziali ed a rivedere posizioni di partenza. Hans Freyer [10] descrive questo atteggiamento come una tendenza alla « fattibilità delle cose »; e l'uso generalizzato e già abituale della parola « rivoluzione » in tutti i campi contiene in fondo un nocciolo di verità: dappertutto si dissotterrano le fondamenta per ricostruirle in altro modo, nelle arti, nella poesia, nelle scienze naturali, e più che mai nella politica.

Il pensiero non già di correggere eventuali inconvenienti nell'ambito dell'ordine vigente ma di « trasformare in modo radicale la struttura della società » non ha ormai, per i più, nulla di sconcertante. Un'opera dell'etnografa Margaret Mead [11] assegna ai sociologi il compito di elaborare i progetti per una « nuova costruzione del mondo » e annuncia la salda decisione di « inventare un nuovo ordine sociale ». Il concetto di una trasformazione o riorganizzazione dei fondamenti della so-

[10] Hans Freyer, *op. cit.*, p. 15 segg.
[11] Margaret Mead, *And Keep Your Powder Dry*, 1942.

Filosofia_in_Ita

cietà non affiora dunque oggi per via indiretta e sotto forma di una lotta volta a conquistare determinati diritti, come accadeva nelle rivoluzioni del passato, ma si presenta direttamente, nello schema di un « piano » o di un provvedimento organizzativo mirante ad uno scopo preciso. Questa tendenza alla riforma, non di singole condizioni sfavorevoli ma dell'ordinamento sociale stesso, cominciò a manifestarsi or sono cento anni e venne a quell'epoca giustamente riconosciuta come metapolitica. Così ad esempio leggiamo nel rapporto del prefetto di polizia del dipartimento della Senna nel 1847: « La tendenza dei partiti anarchici a trascurare i problemi politici propriamente detti (!) per gettarsi nelle idee del nuovo ordine sociale... è più viva che mai e merita costante attenzione da parte del governo. » Le stesse parole — essere cioè gli spiriti agitati non da *passions politiques proprement dites* ma da qualcosa di molto più vasto e profondo — adopera anche il Tocqueville nel discorso pronunciato alla Camera dei deputati il 29 gennaio 1848.[12] Per dirla con James Burnham,[13] il pensiero procede « esattamente lungo la direzione nella quale un *manager*, un ingegnere, organizzano una fabbrica ». Questo ottimismo della programmazione, essendo la forma moderna della fede nella ragione, rivela lo stesso che di istintivo, di emozionale e di incontrollato; è la fede nell'intima verità di schemi del pensiero e nella possibilità di inquadrarvi anche le situazioni più ampie e complesse di intere società, che anch'essa non si lascia più fondare nell'ambito razionale. E del resto, come ogni fede genuina, non ha alcun bisogno di fondazione.

Così pure non possiamo se non credere o sperare che, una volta applicati tali schemi, la realtà nei suoi multiformi aspetti li confermi in modo rigoroso, sperare che il risultato non sia invece completamente diverso, inatteso. La ragione non può errare, parla il linguaggio

[12] JEAN BRUHAT, *Les Journées de Février 1848*, Paris, 1948.
[13] JAMES BURNHAM, *The Managerial Revolution*, 1941, p. 167.

Filosofia_in_Ita

della realtà e la realtà non può sconfessarla: questi erano già postulati fondamentali dell'età illuministica. Emil Ermatinger [14] dice che non potremo mai apprezzare abbastanza l'immensa portata che hanno avuto la scoperta e la proclamazione della ragione autonoma, e che le ripercussioni storiche di questa scoperta sono anche più importanti di quelle della Riforma. Dimenticati nel frattempo gran parte degli altri postulati dell'Illuminismo, superati soprattutto gli assiomi della bontà innata dell'essere umano, dell'opportunità interna del decorso naturale, dell'uguaglianza degli impulsi morali in tutti gli uomini, sopravvive intatta la sicurezza autonoma del sapere, la fiducia del pensiero razionale nella propria competenza, nella sufficienza delle proprie capacità. L'unica ad essersi sbarazzata di questa fede è l'arte del nostro secolo, e da allora i suoi rapporti con il resto della cultura — forte della sua imperturbabile razionalità, dei suoi trionfi matematico-tecnici, delle sue costruzioni e dei suoi montaggi sociali — sono tesi e polemici. Sì, il caotico vociare dei linguaggi con i quali le arti vogliono far sentire la propria opinione è dominato dalla voce dell'angoscia.

Nonostante questa continuità della tradizione razionalistica è sorprendente il ritmo dell'evoluzione, fortemente accelerato da due guerre mondiali. Ciò che 40 anni fa pareva ancora una utopia è oggi quasi un fatto compiuto. Ancora nel 1922 Ferdinand Tönnies [15] considerava utopica la « creazione (!) di una situazione sociale... nella quale la società, sviluppatasi finora in prevalenza per moto spontaneo, venisse capovolta, per usare le parole di Hegel, vale a dire fondata sulla ragione. Il principio ne sarebbe: eliminazione di ogni proprietà privata fonte di guadagni, regolamentazione della pro-

[14] EMIL ERMATINGER, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung*, 1935, p. 29.

[15] FERDINAND TÖNNIES, *Kritik der öffentlichen Meinung*, 1922, p. 77.

Filosofia_in_Ita

duzione dei beni secondo esclusivi criteri del fabbisogno comune e del fabbisogno del singolo, determinazione e norma del fabbisogno ». Oggi tale programma non sembra affatto un paradosso a molti europei. Anche se lo si respinge, se ne ricercano i motivi e non lo si trova assurdo in se stesso. Tale è la rapidità con cui procede la « razionalizzazione » (Max Weber) generale.

L'altro postulato fondamentale concerne il problema dello scopo per il quale verrà impiegato l'acquisito potere sulle forze della natura. La risposta è ovvia: per elevare il tenore di vita. Molto giustamente lo Huizinga [16] ha rilevato che il massimo sviluppo delle capacità tecniche volte a dominare la natura si unisce ad un aumento massimo del desiderio di benessere terreno e di beni materiali. Decidere se la seguente affermazione di Finer [17] sia veritiera costituisce un quesito socialpsicologico di prim'ordine: « Nella nostra epoca il chiodo su cui battono tutti i malcontenti è il modo di procurarsi ricchezze. I più vorrebbero essere più ricchi e lavorare meno, ovvero compiere lavori più piacevoli. » In favore della verità di queste parole parla l'osservazione di molti fatti, ma parla soprattutto l'assenza completa di ideali ascetici che deve ben sorprendere chi ha una certa cultura storica: ideali che in tutte le epoche precedenti ugualmente caratterizzate dall'esigenza di una vita lussuosa e raffinata si erano mantenuti, malgrado tutto, come norma contraria, mai contestata in linea di principio. Chi rinunciava ai beni di questa terra aveva in ogni caso una certa autorità morale, mentre oggi non incontrerebbe che incomprensione. Per ascetismo noi intendiamo qui ogni rinuncia volontaria a piaceri del consumo di qualsiasi genere, prescindendo dai motivi che determinano tale rinuncia e anche dal livello al quale essa avviene, vale a dire fino alle forme più elevate

[16] JOHAN HUIZINGA, *In de Schaduwen van Morgen*, 1935; p. 170 della trad. tedesca *Im Schatten von Morgen*, 1935.
[17] FINER, *op. cit.*

Filosofia_in_Ita

del consumo — gli interessi culturali e dello spirito, disimpegnati, estetici e non vincolanti — ovvero fino alla soddisfazione che si prova nel dire la propria opinione nelle vuote frasi del gergo convenzionale e pubblico. Nel caso concreto l'ascetismo ha come conseguenza un consolidarsi del complesso emozionale, una maggiore integrazione e padronanza della personalità, collegate all'acuirsi degli impulsi sociali e ad una forma più intensa di vigilanza spirituale: dunque un esteriorizzarsi raggiunto attraverso la concentrazione. In condizioni di vita primitive è l'asprezza delle circostanze esteriori ad assumere quella funzione inibitrice e disciplinante che l'ascetismo esercita in via spontanea e individuale; questo è il motivo per cui esso pare manifestarsi di rado nelle società molto primitive. D'altra parte, la moderna tendenza a minimizzare la concezione dell'uomo, che non si lascia confutare neppure dalle esperienze più orrende, ci impedisce di vedere gli ingranaggi più profondi e pericolosi del cuore umano, che sono i rapporti tra il benessere e la crudeltà. Essi non erano ignoti a Jung-Stilling, che a quanto narra Gottfried Gervinus [18] delineava spaventose visioni del futuro, attinte dalla triste convinzione che, per il lusso della loro vita, i cristiani senza religione fossero i più capaci di azioni mostruose. Parole che sgomentano, e anche parole oscure, perché non precisano a chi vogliano riferirsi; ma che ci fanno profonda impressione perché questa volta, nel ventesimo secolo, le atrocità commesse non sono state ad opera degli asiatici.

Come dunque la fede illuministica nella ragione ha preso forma nell'attitudine generale alla riorganizzazione e al programma, così l'altra scoperta dell'Illuminismo, la giustificazione della felicità terrena, porta in sé il germe del secondo bisogno imperante della società industriale: il bisogno del consumo. Il diritto ad una vita

[18] GEORG GOTTFRIED GERVINUS, *Geschichte der deutschen Dichtung*, vol. V, 5ª ed. 1874, p. 368.

Filosofia_in_Ita

agiata è un postulato basilare altrettanto incontrastato quanto la riorganizzazione della società, che in sostanza dovrebbe fungere da mezzo per attuare tale scopo. Le correnti collettive di un moto di deriva in direzione di questi due ideali sono una conseguenza diretta della tradizione illuministica e della sua trasformazione, causata da condizioni di vita e certezze spirituali completamente mutatesi nell'industrialismo; tali correnti esprimono una specie di neo-adattamento delle moltitudini ignare a queste nuove condizioni, perché l'opera del sistema industriale consisteva, e consiste ancora, nell'elevare il tenore di vita delle masse, ma anche nell'« organizzare diversamente » le istanze contrarie, i ceti conservativo-tradizionalistici e le loro riserve spirituali ed economiche. Quasi tutti i prodotti dell'industria, dalla luce elettrica alle calze di seta ed alla radio, erano un tempo articoli di lusso a caro prezzo; in seguito, ribassati grazie alla produzione in massa, sono divenuti oggetti del fabbisogno delle masse. Non v'è alcun dubbio che, in condizioni normali e nella sua forma specifica, l'industria non produce basandosi su un fabbisogno stereotipo, tradizionale, ma viceversa co-produce essa stessa i bisogni per quei prodotti che, indipendentemente dalla domanda (la quale è solo successiva a questa coltivazione artificiale di un nuovo fabbisogno), sviluppa per conto suo nel suo seno.

Il processo è irreversibile, il rifornimento di quantità sempre maggiori di prodotti a popolazioni in aumento con esigenze crescenti dev'essere auspicato; ma la constatazione del fenomeno e il computo delle spese spirituali e morali dovrebbero avvenire fintanto che è ancora possibile. E qui dobbiamo aggiungere: il sistema non si regge soltanto sul postulato del diritto universale al benessere, il sistema tende anche a rendere impossibile la posizione contraria, il *diritto alla rinuncia al benessere*, e precisamente in quanto *produce e automatizza i bisogni stessi del consumo.* Forse sta proprio in questo la radice di tutti i nuovi fenomeni di non-li-

Filosofia_in_Ita

bertà. Già la formula *maître et possesseur de la nature* significava in fondo che non esiste una resistenza esteriore assoluta, dimostratasi insuperabile per esperienza, da parte della « natura », la quale possa imporre in ultima analisi un atteggiamento di rinuncia. Che dunque non si vogliano ammettere resistenze inoppugnabili, capaci di costringere a rinunce, neppure da parte dell'ordinamento sociale, va da sé: nel *maître et possesseur de la nature* è già contenuto il *maître et possesseur de la société.*

Vediamo in tal modo come i due postulati o ideali di cui si è parlato costituiscano le formule che circolano in un'infinità di esemplari identici tra loro, come se un punzone automatico le avesse tranciate dalle idee ereditarie sull'onnipotenza della ragione e sulla possibilità di acquistare una felicità terrena. Queste idee centrali dell'Illuminismo erano suscettibili di ampi sviluppi, gravidi di esperienze, di passioni, di spirito e di speranze. Esse potevano informare le situazioni più diverse della vita pratica e sociale, le categorie estetiche e logiche, fecondandole e stabilendo contatti interni da cui derivavano conseguenze sorprendenti e produttive. Se mai dopo il tramonto dell'antica Grecia vi è stata un'intera epoca pervasa da un alito di genialità, quest'epoca è l'Illuminismo — così sereno e sicuro di sé, inesauribile d'ingegno e d'inventiva, alato. Sul fertile terreno dell'Europa ancora una volta si sono incrociati germi vecchi e nuovi per dare origine alla strana esuberanza di una vegetazione fantastica. « È necessaria una civiltà molto progredita, molto caratteristica e mista di elementi molto diversi — diceva Georges Sorel —, perché l'uomo possa pervenire all'arte, alla filosofia e alla religione, ossia a tutto quello che significa la libertà. »[19]

Ed ecco quali ne sono oggi i risultati, nella descrizione che ci dà Bergson: « Si è vista la corsa al benessere accelerarsi di giorno in giorno, su una pista dove si precipitavano folle sempre più compatte. Oggi

[19] Citato da MICHAEL FREUND, *Georges Sorel*, 1932, p. 370.

Filosofia_in_Ita

è una ressa violenta. »[20] A completare l'immagine va ricordata quella che Max Scheler chiamava la « sconfinata pleonessia in tutti i circoli che oggi dettano legge »[21] e che ormai da parecchio tempo non è più soltanto limitata a tali circoli. La parola « pleonessia » indica insieme avidità, arroganza e brama di dominio: nell'ambito psicologico oggi è difficile farne a meno. La si può usare per definire la massa, tanto più che il significato già standardizzato del concetto di massa, che si basa su immagini come quelle di « persona primitiva » e simili, è ormai assolutamente insoddisfacente. Qualunque sia il grado di cultura o la posizione sociale del singolo: se manifesta pleonessia fa parte della massa, mentre viceversa riconosceremo che appartiene alla *élite* chiunque sia in possesso di autodisciplina e autocontrollo, sappia distanziarsi dalla propria persona e abbia una qualsiasi idea del modo con cui si può superare se stessi.

Secondo Toynbee del resto *ascetism* e *self-control* sono due dei sintomi tipici di una cultura in declino: un Catone fa parte del mondo delle guerre civili, del cesarismo e dei gangster politici, come un Clodio. Può anche darsi che le esigenze etiche abbiano il loro luogo nella storia, ma quando la loro ora è suonata vi compaiono con risolutezza incondizionata. A proposito di ciò che noi abbiamo chiamato la sorprendente assenza di ideali ascetici, Arnold Toynbee si è espresso con parole sibilline: « D'altra parte noi cerchiamo invano indizi del risorgere dell'ascetismo, e possiamo forse trarre da questo fatto la cinica conclusione che, se la nostra civiltà occidentale è effettivamente in declino, la sua disintegrazione non può avere raggiunto ancora uno stadio molto avanzato. »[22]

[20] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 285.

[21] Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, II, 1923, p. 145.

[22] Arnold Toynbee, *A Study of History*, abridgement by D. C. Somervell, 6ª ed., London 1956-57, 2 voll.; vol. I, p. 441.

Filosofia_in_Ita

VI

EPOCHE CULTURALI CRITICHE

Filosofia_in_Ita

1. *Problemi di culture in declino*

Dopo quanto abbiamo esposto nel capitolo precedente ci pare giunto il momento di chiarire i nostri intenti personali in tema di critica culturale, discutendo già fin d'ora alcune riserve e alcune questioni ad essi relative. Non abbiamo nulla da obiettare se il presente saggio verrà inserito a priori nel quadro generale di rappresentazioni critiche che è stato tracciato dalla *Kulturphilosophie* nella prima metà del nostro secolo: intendiamo naturalmente l'unica filosofia culturale che merita d'essere discussa, cioè quella sviluppatasi sotto il segno delle due guerre mondiali. Mettiamoci dunque anzitutto dal punto di vista dei sistemi critici esposti, anzi imposti, in Germania da Oswald Spengler, in Inghilterra dal Toynbee. Va ricordato a questo proposito che — come ha segnalato Pitirim A. Sorokin [1] — un autore russo, N. J. Danilewskij (1822-1885), aveva già svolto in un'opera su *La Russia e l'Europa* [2] gran parte delle concezioni anche specifiche che vennero poi diffuse dai due suddetti storiografi.

[1] PITIRIM A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, Sargent, 1957.

[2] Il saggio apparve su una rivista russa nel 1869 e fu poi pubblicato come libro nel 1871; la traduzione tedesca *Russland und Europa,* uscita nel 1920, non ebbe molta diffusione.

Filosofia_in_Ita

Il pensiero centrale nel quale tutti concordano è ad ogni modo il seguente: che sul globo terrestre si sono avuti parecchi grandi fenomeni, chiamati culture, sostanzialmente indipendenti tra loro, nei quali — e non in popoli ovvero Stati — bisogna vedere il vero oggetto della storia universale; che, malgrado le singole differenze, si possono ravvisare in queste culture determinate somiglianze o affinità strutturali, e che la nostra cultura europeo-occidentale, entrata in fase discendente, e giunta allo « stadio della civilizzazione » è oggi una « cultura in declino » che volge lentamente verso la fine, offrendo in tal modo lo spunto a fertili confronti con le epoche del tramonto di culture precedenti, per esempio dell'antichità classica. Gli argomenti e gli indizi dai quali vengono tratte conclusioni così fosche sono spesso talmente stringenti che pochi lettori provvisti di cultura storica possono non rimanerne convinti; si aggiunga poi che l'alto livello delle conoscenze presupposte limita la discussione di teorie del genere ad una cerchia ben ristretta.

Per quanto concerne anzitutto i sintomi che devono giustificare l'impiego di un concetto come quello di « cultura in declino » notiamo tra gli autori che ci interessano forti coincidenze d'opinioni, e dinanzi al modo con cui vengono caratterizzate in generale le forme della civilizzazione spirituale vien fatto di pensare alle parole pronunciate da Goethe a conclusione delle sue brevi, significative considerazioni sul tema *Epoche dello spirito* (1817)[3]: « In luogo di insegnare con senno e di esercitare un sereno influsso si spargono arbitrariamente da tutti i lati le sementi buone miste alle erbacce; non esiste più un centro verso il quale rivolgere lo sguardo, ma ciascun singolo si fa avanti come maestro e guida e spaccia la sua completa follia per un

[3] OSWALD SPENGLER dichiara esplicitamente di accettare le idee di questo saggio in *Untergang des Abendlandes*, vol. II, p. 43 (trad. it.: *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 1954).

Filosofia_in_Ita

tutto unico e perfetto... Qualità che prima si sviluppavano in modo naturale le une dalle altre si contrappongono come elementi in lotta, e così ricompare il caos. »

Nell'ultima parte del suo primo compendio storico, dal titolo *The Disintegrations of Civilizations*, Toynbee ha descritto numerosi fenomeni caratteristici delle epoche culturali al tramonto, esponendo soprattutto nel capitolo *Scissione dell'animo* [*Schism in the soul*] osservazioni molto convincenti che tuttavia ci è impossibile riferire qui dettagliatamente.

Basterà un esempio a dimostrare la validità e la precisione dei risultati ottenibili con questi metodi. Prendiamo dunque una categoria: l'andare alla deriva, l'abbandonarsi alla sorte [*the sense of drift*].

Nell'epoca ellenistica si diffuse il culto della dea Tyche, la Fortuna, che « in un'epoca irreligiosa assunse, quale nuova divinità, il governo del mondo »[4]: dopo interminabili guerre, vittorie e sconfitte la dominatrice più potente era divenuta la dea del caso, della sorte prospera ed avversa. Nella 35ª Ode del primo Libro, Orazio con sicuro intuito collega il pensiero dell'abbandono da parte degli amici a quello della Fortuna:

... diffugiunt cadis
cum faece siccatis amici
ferre jugum pariter dolosi.[5]

L'ode è dedicata esplicitamente alla Fortuna d'Anzio. Geniale è la trovata di Toynbee, di considerare come espressioni di questo « lasciarsi andare alla deriva » sia la dottrina politica del *laissez-faire* che tutte le forme di determinismo, perché solo apparentemente sono concetti opposti. Anche la dea Tyche aveva il doppio aspetto della casualità e della necessità ineluttabile. Allorché Hitler il 14 marzo 1936 disse di percorrere la sua strada « con la sicurezza di un sonnam-

[4] H. Strohm, *Tyche*, 1944, p. 99.

[5] « Si allontanano gli amici quando gli orci sono stati vuotati sino alla feccia, troppo astuti per portare anch'essi il giogo. »

Filosofia_in_Ita

bulo »,[6] parlava da determinista o da giocatore? Qui è significativa la già rammentata tendenza moderna ad introdurre nell'economia politica la teoria dei giochi. La dottrina delle probabilità ha una caratteristica molto raffinata, moderna: presuppone il più rigido determinismo senza occuparsene, e rende comprensibile il caso più isolato senza volerlo predire. A nostro parere un simbolo particolarmente attuale ed espressivo del *sense of drift* è lo sfocarsi della nitidezza concettuale. Può ravvisarsi dappertutto: l'esigenza di selettività del pensiero, il coraggio del razionalismo, di risultati unilaterali ma penetranti dell'attività spirituale, si affievoliscono ovunque, e l'intellettuale si stanca dell'ostinatezza dei concetti selettivi. Solo così è possibile che « tutte le sale e le piazze delle metropoli si riempiano di prostituzione maschile intellettuale ».[7] Il rilassamento alla deriva nell'ambito spirituale, questo fenomeno tipico del nostro tempo, si capovolge anche nel suo contrario, il che ha indotto Benn[8] a citare un passo di Ortega y Gasset: « Subentra la nostalgia arcaica del gregge, si tende d'istinto al pastore, al cane da guardia. »

Già Danilewskij aveva parlato di atteggiamenti che rivelano questa tendenza al rilassamento, menzionando il riposo sugli allori e la « apatia della contentezza di se stessi ». Se vi volessimo aggiungere una dottrina fenomenica dell'edonismo, della ricerca dei godimenti, delle stravaganze e dell'abbandono di modelli esemplari, ne deriverebbe un genere ripugnante di letteratura; non mancano produzioni di questa specie le quali, come il rapporto Kinsey, munite di passaporto scientifico hanno intrapreso una grande *tournée* di esibizionismo. Quando Riesman[9] descrive certi atteggiamenti come l'apatia del consumatore ovvero « l'indifferenza guidata dall'esterno » ci pare di leggere tra le righe un tono di freddo distacco, benché accuratamente filtrato dalle formulazioni. L'eminente autore lascia poi volentieri la parola all'amarezza di Tocqueville.

[6] ARNOLD TOYNBEE, *op. cit.*, p. 447. Su tutto questo passo cfr. *ibidem*, pp. 444-447.

[7] OSWALD SPENGLER, *Untergang des Abendlandes* (1918-22), 1950, vol. I, p. 463.

[8] GOTTFRIED BENN, *Ueber mich selbst*, 1956, p. 64.

[9] DAVID RIESMAN, *The Lonely Crowd*, 1950.

Filosofia_in_Ita

I sintomi delle epoche tarde descritti da Toynbee che ci paiono particolarmente convincenti sono di carattere psichico, e quindi presentano una specie di polarità: opposti al *sense of drift* e all'abbandono sono la consapevolezza della colpa, la suscettibilità della coscienza, e la fuga dal mondo che al giorno d'oggi si trasforma in fuga dalla società. Accanto agli arcaisti e ai romantici del passato compaiono i futuristi, e quando si fanno largo volgarità e rozzezza plebea ciò accade sullo stesso terreno sul quale prosperano piante delicatissime e sensibili come i quadri di Klee. Il sincretismo, la mescolanza di tutti gli stili, le forme e i sentimenti, domina sui livelli più diversi.

A siffatti simboli delle fasi della civilizzazione Spengler aggiunge ora le grandi potenze oggettivo-sociali che governano il mondo: la metropoli, il denaro, l'intelletto razionale che egli considera la forma inurbata dello spirito e che, a suo parere, « riforma la grande religione degli albori della civiltà e pone accanto alla vecchia religione corporativa una borghese: la libera scienza ».[10] Questo è il mondo nel quale dovrà compiersi la « diffusione di un ultimo stato d'animo universale » che lo Spengler vedeva rappresentato nel socialismo etico dopo il 1900. Che sia proprio vero che l'originario impeto della « economia nazionale volta in imperativo »[11] si è trasformato con l'andar del tempo nell'emozionabilità, nella capacità di compassione dei cuori socializzati dall'interno, simile ad una specie di strana e commovente musica d'accompagnamento alla brutalità delle metropoli con la loro eccedenza di mortalità? La quale è già di per sé una prova gigantesca del fatto che nella grande città industriale l'umanità si è lasciata sopraffare da una forma di vita a cui riesce sì ad adattare il comportamento, ma non definitivamente nel senso dell'assuefazione più profonda, elementare-biologica.

[10] O. Spengler, *op. cit.*, vol. II, p. 114.
[11] O. Spengler, *op. cit.*, vol. I, p. 473.

Filosofia_in_Ita

2. *Auto-obiezioni*

In un'indagine socialpsicologica è impossibile ignorare volutamente il complesso di concezioni che abbiamo testé richiamato alla memoria, perché oggi la sua validità è per molti talmente ovvia che esso costituisce un vero sistema di riferimento, un modello di interpretazione. Dobbiamo dunque affrontare il problema: discutere cioè se anche il presente saggio si ponga dinanzi allo stesso sfondo e debba esser letto in relazione a quello.

Vi sono senz'altro riserve da fare, non sulla verità, ma sulla validità esclusiva della verità di asserzioni come quelle riferite nel capitolo precedente. Sono le stesse obiezioni che possono sollevarsi in merito a tutte le opere di critica culturale a carattere veramente « critico », raziocinante: che cioè la visuale risulta necessariamente falsificata perché vi vien data una specie di priorità gnoseologico-pratica all'elemento patologico. Ma è un fenomeno d'ordine generale. Tutto quanto è vivente si rende accessibile solo dopo esser stato decomposto dall'analisi, forse perché soltanto così l'accadere è determinato realmente e completamente o perché allora le causalità si semplificano. Il fisiologo deve intervenire nell'organismo per compiervi gli esperimenti richiesti dall'indagine; una volta sottratto al processo naturale, l'organismo si apre finalmente alla conoscenza. Non lavora in modo analogo anche il fisiologo della cultura? E non è forse possibile che, quando in campo culturale, il più ricco di tutti i campi della vita, splendore e decadenza si contendono il terreno con vicendevole sopravvento, colui che ne studia i fenomeni sia abbagliato dalla prepotente evidenza dei sintomi del declino e si lasci sfuggire tutto quanto si manifesta in tono più discreto e apparente, i sintomi propri dello stato di salute? Partendo da questo concetto ci si può porre una domanda più generale: se cioè i fenomeni palesi, pregnanti ed insistenti, siano realmente quelli rappresentativi. È un argomento che merita considera-

Filosofia_in_Ita

zione, perché nell'intero ambito della vita sociale gli aspetti riconoscibili, marcati, che si impongono in primo piano, non sono affatto tipici della generalità o anche soltanto della maggioranza ovvero dell'indirizzo prevalente. Da questo punto di vista dunque rimarrebbe ancora da controllare la valenza di sintomi come quelli registrati da Spengler e da Toynbee e come non mancano neppure nel nostro saggio.

Se ci concediamo questa obiezione al nostro stesso lavoro è perché siamo convinti che abbia un effetto non determinante ma solo relativizzante. La situazione tedesca poi richiede anche una riflessione supplementare. Si può infatti affidare senz'altro alla critica culturale, unita alla sociologia e alla socialpsicologia, il compito di riprendere la « grande discussione » con la situazione, trascurata sia dalla filosofia che dalla letteratura epica. In un suo importante saggio, Erich Franzen [12] ha fatto notare come la narrativa moderna, e cioè in prevalenza quella non tedesca da Hemingway a Camus, sia pervasa da un profondo senso di angoscia. Con ardita franchezza tali scrittori svolgono fin nelle estreme conseguenze il pensiero del completo isolamento del soggetto in un mondo inaccessibile e pericoloso: « una tensione oggettiva esiste ancora unicamente tra i frammenti dell'Io e l'Assoluto ormai perduto che potrebbe tenere insieme tali frammenti ». Questo trasformarsi della realtà in uno spazio di cui si possono soltanto presagire confusamente le dimensioni è in contraddizione con gli schemi ideali di una società basata su criteri logico-funzionali, alla quale « questo genere di letteratura deve sembrare un'avventura sospetta ». Dal momento che ci si occupa dei « territori periferici dell'esistenza », devono irritare certi libri la cui mitologia o « paramitologia »[13] scritta

[12] Erich Franzen, *Die moderne Epik und die deutsche Öffentlichkeit*, in: « Merkur », 1955, n. 92.

[13] Il pittore corrispondente a questa letteratura mondiale dell'angoscia è Max Ernst, ai cui *Paramythen* (Köln 1955) fa allusione il nostro testo.

Filosofia_in_Ita

in geroglifici è in fortissimo contrasto sia con la fede nel progresso propria delle masse, sia con le utopie semplificanti dei profeti della felicità. Ma proprio questa discussione pare presentare in Germania maggiori difficoltà: iniziata un tempo da Kafka, non è stata quasi più ripresa. Secondo Franzen, il grande choc subìto dalla Germania ha avuto come conseguenza una specie di paralisi psichica; l'elaborazione emozionale del complesso dell'angoscia non ha luogo perché tutto ciò che può sfiorarlo viene respinto indietro con violenza. I critici condannano come nihilistica ogni negazione dell'eudemonismo e così la « radioscopia spirituale della situazione » non riesce.

Franzen risale in tal modo alle giuste origini di quest'indirizzo minimizzante, superficialmente romantico, nell'epoca contemporanea. Esso è in stridente contrasto con l'affannosa inquietudine che percepiamo nella lirica e nella pittura, due arti che peraltro non possono darci una rappresentazione analitica dei rapporti perché, avvicinandosi — soprattutto per la tendenza dominante nella pittura a trasformarsi in grafica — alle arti applicate, rimandano all'impressione e alla riflessione che dovrebbe collegarvisi; mentre soltanto la narrativa e le scienze, in prima linea la filosofia, sono in grado di fornire orientamenti e assolvere i grandi compiti dell'interpretazione. Se poi anche qui si formano lacune non rimane infine che la sola critica culturale ad intraprendere la radioscopia spirituale della situazione. Perciò il fatto che oggi non sono rari gli scritti di teoria e critica storico-culturale [14] deriva da una necessità oggettiva, fondata nella posizione reciproca dei settori culturali e nella particolare situazione dello spirito tedesco.

[14] Cfr. ad esempio: la prima edizione del presente volume, col titolo *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, 1949; PITIRIM A. SOROKIN, *Crisis of our Age*, New York, 1941; HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1956; GÜNTER ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956 (trad. it.: *L'uomo è antiquato*, Milano, Il Saggiatore, 1963). Inoltre la letteratura di data anteriore: DE MAN, ORTEGA Y GASSET, JASPERS, ecc.

Filosofia_in_Ita

« È falsa, questa teoria della decadenza. »[15] Se in MacNeill Whistler è l'artista che parla così, ci costringe ad approvarlo, tanto più che è facile comprendere come anche lo svincolarsi, lo sciogliere legami, debbano dare l'impressione della libertà, dell'apertura di nuovi orizzonti, la sensazione di spiccare il volo da una gabbia. Ciò che, visto dall'esterno, pare determinato in senso causale, avvenuto quando « era finalmente l'ora », ciò che si crede fissato ad un punto già dato della parabola, può esser stato invece, nel momento del suo presente, una nuova felicità percepita da tutte le forze protese in avanti. « Il destino è sempre giovane », diceva Spengler.[16]

Fin qui ci troveremmo in una delle situazioni tipiche della riflessione odierna, caratterizzate perlopiù dal fatto che gli strumenti con i quali si lavora vanno presi dagli astucci più diversi. Ma al di là di questi motivi non ingiustificati esiste un punto di vista generale ed oggettivo, sistematico, che ci consente di impostare in modo nuovo la questione della situazione odierna e quindi anche di liberare il problema della cultura in declino dalle angustie in cui è confinato e che producono su di noi un effetto ipnotizzante.

Questo punto di vista ci viene fornito dalla già rammentata tesi della « soglia culturale assoluta » varcata dall'umanità con l'avvento dell'èra industriale, per cui ai ritmi storici prima validi si è sovrapposta una serie di eventi qualitativamente unica nel suo genere. Nella storia dell'umanità vi sono alcuni rarissimi grandi eventi di natura irreversibile, che pongono per così dire l'intera storia universale su un livello mai avutosi prima e attraggono in tal modo nella loro autonomia tutte le

[15] MacNeill Whistler, *The Gentle Art of Making Enemies*, London, 1890.

[16] Spengler, *op. cit.*, vol. I, p. 197.

Filosofia_in_Ita

altre leggi storiche. Già nella prima edizione del presente saggio (1949) noi abbiamo sostenuto che esistono due sole cesure veramente decisive per la storia della civiltà: la prima è il passaggio preistorico dalla cultura della caccia alla vita sedentaria ed all'agricoltura, cioè all'epoca neolitica, e la seconda il passaggio moderno all'industrialismo. Nel volume *Urmensch und Spätkultur* [17] ci esprimiamo nello stesso senso: « Così si ha la precisa impressione che il passaggio alla civiltà industriale, il dominio sulla materia inorganica e soprattutto sulle sue energie nucleari, apra un nuovo capitolo nella storia dell'umanità. Tale processo è in corso da soli 200 anni, e questa "soglia culturale" assume un'importanza paragonabile unicamente a quella del Neolitico. Ciò significa che nessun settore della vita civile e nessun nervo dell'uomo verrà risparmiato da questa trasformazione che può durare ancora per secoli; ed è impossibile prevedere che cosa brucerà entro questo fuoco, che cosa vi verrà rifuso in altre forme e che cosa dimostrerà di poter resistere. »

In modo analogo A. Varagnac [18] parla di un cambiamento del *milieu naturel* che si verificherebbe passando attraverso differenti « livelli tecnici »: alla cultura della caccia era coordinato il regno animale, alla pastorizia ed all'agricoltura il regno vegetale, mentre la cultura moderna si rivolge alla materia inanimata.[19] Seguendo questa linea di pensiero si potrebbe arrivare addirittura a pensare che l'« èra civile » come periodo storico sia vicina a spirare, se intendiamo la parola civiltà nel senso che ci viene illustrato dalla storia delle culture superiori dell'umanità fino ad oggi. È proprio

[17] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 1956, p. 294.

[18] A. Varagnac, *De la préhistoire au monde moderne*, Paris, 1954, p. 35.

[19] Si può considerare la serie *Histoire naturelle*, dipinta da Max Ernst nel 1926, come una rappresentazione simbolica di questo processo culturale: trasformazione dell'organico in inorganico, della carne in pietra.

Filosofia_in_Ita

tale obiezione, e nulla di meno rilevante, che voleva esprimere Alfred Weber con le seguenti parole: « Un dissolvimento ideale che infirma pressoché tutto pare estendersi sulla terra. Questa fine non è paragonabile con una qualsiasi fine di un'altra epoca. Non soltanto è la fine dell'evoluzione dell'Occidente, non soltanto, per risalire più indietro, la fine delle possibilità di sviluppo manifestate finora dalla stirpe dominatrice che, fatto il suo energico ingresso nel mondo intorno alla metà del II millennio a. C. con i popoli cavalcatori, ne ha creato il periodo storico; è la fine del tipo delle culture superiori affermatosi fin dal 3500 a. C., e insieme anche delle culture dei primitivi e semiprimitivi ancora sussistenti accanto a quelle. »[20]

Se le ultime concezioni esposte hanno nel loro complesso una validità sostenibile, le conseguenze ne sarebbero enormi. Nell'ambito di tali rappresentazioni l'intera tematica della decadenza e degli stadi avanzati verrebbe per così dire « neutralizzata », sarebbe cioè condotta avanti in una forma divenuta relativa. Si potrebbero allora interpretare i fenomeni come provocati da una specie di interferenza o reciproca penetrazione fra un periodo di civilizzazione di vecchio stile e un'epoca completamente nuova. Noi riteniamo tale aspetto molto produttivo e proseguiremo quindi, nel prossimo capitolo, ancora per alcuni passi nelle nostre deduzioni.

Come prima cosa si lascerebbe spiegare nel senso testé esposto il carattere di « periodo di transizione » che viene spesso assegnato alla nostra epoca, mentre la teoria dei cicli culturali di Spengler e Toynbee ci lascia in asso su questo punto: per essa, dinanzi alle porte della senescente cultura europeo-occidentale-americana dovrebbero esser pronti giovani popoli non consunti dalla storia, che però è vano andar cercando. Anzi, le prognosi deducibili dalle teorie dei cicli culturali fal-

[20] ALFRED WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935, p. 399.

Filosofia_in_Ita

liscono in pieno: noi assistiamo oggi ad un rinnovato ingresso nella storia di popoli come gli indiani o gli egiziani, o anche come i cinesi, che secondo Danilewskij, in quanto semplice « materiale etnografico » avrebbero raggiunto ormai il loro stadio post-storico, e che Spengler considerava esplicitamente « fellah », decrepito sedimento di una tramontata cultura superiore. Al contrario: se « i popoli primitivi sono vivaci ed animati al punto da apparire ad un osservatore superficiale completamente informi », allora oggi il mondo intero è nuovamente pieno di popoli primitivi.

Filosofia_in_Ita

4. *L'indeterminatezza, contrassegno della nostra epoca*

Per dedicarci ai nostri interessi socialpsicologici dobbiamo abbandonare, dopo un ultimo breve accenno, i problemi della storia universale. Abbiamo però in tal modo risposto alla domanda, formulata all'inizio del capitolo, circa i nostri intenti personali in tema di critica culturale: il senso di disagio che ci proviene dalla critica, per quanto possa essere giustificato soggettivamente da molti fenomeni, deve essere assorbito in un più vasto riconoscimento oggettivo quando risulta che l'ipotesi di lavoro prima sviluppata è effettivamente produttiva. La descritta interferenza fra uno stadio di civilizzazione (simile a molti altri già comparsi sulla scena del mondo) e un processo (unico nel suo genere) di costituzione del nuovo « ambiente naturale » nel quale l'umanità intende vivere per il futuro — cioè quel processo pluridimensionale e trasformatore della coscienza che vien chiamato « industrializzazione » — rende opportuno vedere nella loro nuova costellazione i sintomi ed i fenomeni di cui dobbiamo parlare. Tracciati entro il nostro sistema di coordinate, essi rivelano in generale un doppio volto: l'uno che guarda in avanti e l'altro all'indietro. Così l'ambiguità, l'equivocità, fattesi costitutive, vengono a caratterizzare la nostra epoca come una sigla data e comprensibile.

In certi casi si procede abbastanza bene immaginandosi che le situazioni e gli eventi siano miscugli di elementi del tutto eterogenei, per cui assumerebbero quel che di ambiguo e di *oggettivamente nebuloso.* Fenomeni rappresentativi oscillano fra la serietà e la farsa, come ben sapeva Thomas Mann; necessità tecniche, che portano con sé la *propria* mentalità, si sovrappongono a forme naturali, divenute storiche e legittimate, profondamente radicate nel cuore umano: è uno stadio della realtà che finora hanno saputo fronteggiare con la raffigurazione artistica soltanto certi pittori moderni. Il risultato è un'immagine surrealistica o irriconoscibile,

Filosofia_in_Ita

di *indeterminatezza oggettiva.* Siamo in guerra o in pace? Abbiamo una patria o non l'abbiamo? Viviamo nel secolo del socialismo o del capitalismo? A queste domande si può rispondere a piacere, non già perché la risposta dipenda dall'opinione personale ma perché ciascuna risposta è materialmente giusta. Quando in una società nella quale i classici postulati rivoluzionari del programma del partito socialista di Gotha nel 1875 sono soddisfatti per l'80-100%, e nella quale il tenore di vita dei ceti inferiori migliora di continuo, *anche* i ricchi si arricchiscono sempre di più — come si deve chiamarla? Che nome trovare per una situazione sociale in cui la socializzazione dei cuori progredisce più di quanto non abbia mai fatto per l'innanzi, per un'epoca in cui vi è sempre pronto riparo, col consenso generale, a tutti i mali possibili, veri o immaginari che siano, mentre poi le distanze oggettive tra le classi non tendono se mai che ad aumentare? Siffatti esempi si incontrano in molti campi. Nella medicina contemporanea vi sono autori che credono alle cause psichiche dell'insorgere di malattie fisiche fino al limite estremo in cui la malattia diventa una colpa e la terapia si traduce per così dire in metafisica. Se però non ci si spinge fino a questo punto, si rimane immersi in una realtà dai contorni materiali sfocati, oggettivamente indeterminata, che ha in comune con la testé descritta realtà sociologica la caratteristica di consentire valutazioni opposte tra loro. Realtà del genere divengono poco per volta la segnatura della nostra epoca, e val la pena rammentare almeno per un attimo come nebulosità, relazioni indefinite e indeterminatezze oggettive siano affiorate prima che altrove nella moderna fisica teorica. O è meglio dire nell'arte? Qui compaiono ben presto, ad esempio con Paul Klee, immagini che oltrepassano decisamente i limiti finora posti dall'arte a se stessa, che come vegetazioni esotiche ci sbalordiscono con un miscuglio di qualità mai conosciute, atte a sorprendere la vista e incuriosire il tatto, con incrostazioni di con-

Filosofia_in_Ita

chiglie, concrezioni stalagmitiche, scintillanti, cretacee, come se si trattasse di elementi di nuovo genere che continuano la serie naturale finora conosciuta oltre l'ordinale 101: se lo stadio di coscienza del pubblico fosse un altro, più arcaico, tali immagini rivaleggerebbero direttamente e immediatamente con la natura, cioè sarebbero dei feticci.

Con immensa energia la coscienza odierna sviluppa i temi fondamentali che sono suoi *dati originari* — sconfinamenti, sfumature, interirradiazioni di elementi eterogenei — fino ad assumere anch'essa queste caratteristiche come sua forma personale. In questo quadro clinico le « opinioni » di cui abbiamo parlato a suo tempo (parte III, 3) costituiscono sintomi di primo grado: sono, come si è detto, reazioni inevitabili alla perdita dell'esperienza e alla tensione del dispiacere provocata dal fatto di non-sapere, ma ormai sono divenute anche la via attraverso la quale l'indeterminatezza oggettiva si diffonde nel cervello stesso, si afferma come forma funzionale del pensiero. Il quale oscillando in tal modo trova una specie di equilibrio e non aspira ad andare oltre. Il desiderio di nozioni precise e di pensieri nitidi è in effetti realmente diminuito e va riducendosi a circoli minori, più ristretti. Ed è un fatto singolare, anzi molto significativo, come questo bisogno di avere e di esprimere opinioni, diffuso ovunque nel mondo, corrisponda perfettamente all'indeterminatezza materiale della realtà.

Citiamo anche un altro esempio atto a mostrare come determinati dati di fatto socialpsicologici, se inseriti nell'ambito di queste riflessioni, assumono un doppio volto, una specie di bivalenza, laddove nella teoria di Spengler perseveravano in un fatalistico monosillabismo. Come è noto, lo Spengler attribuisce agli stadi culturali avanzati un pronunciato razionalismo, consolidando così da parte sua il risultato di una polemica che, iniziata dalla corrente naturalistico-giacobina — Rousseau e Di-

Filosofia_in_Ita

derot [21] —, sviluppata ulteriormente dal romanticismo e dal pietismo, era stata decisa nell'opinione pubblica tedesca da Nietzsche. È già quasi impossibile mettere oggi in dubbio il fatto che in tutte le culture si sia compiuto per lunghissime tappe un rivolgimento nella direzione « dal mito al logos »; ma con la massima sicurezza si può presumere che in futuro non vi sarà *mai più* una coscienza mitica, perché il razionalismo è immanente al sistema della cultura industriale mondiale che oggi è in fase ascendente. La questione « dell'origine e delle conseguenze della razionalizzazione dello spirito umano in generale » è pertanto l'unica capitale, che si era posta già Max Weber,[22] e alla cui discussione vogliamo contribuire ancora con alcuni punti di vista.

Alcuni anni fa F. Keiter ha parlato di una tendenza, riconoscibile nella storia universale, per cui in media si darebbe la priorità ai mezzi più efficaci e meno faticosi.[23] Questa tendenza, egli afferma, colpisce anche gli strumenti del pensiero, cosicché vi è incluso un pensare più esatto, più ricco, più differenziato e anche più efficace, che viene generato per così dire secondo le leggi di Mendel in una lunga evoluzione non priva di regressi. Citiamo letteralmente: « Ciò significa che in linea di massima gran parte di quel che noi consideriamo indizio di una "cultura superiore" non viene danneggiato nel corso degli eventi umani bensì favorito in quanto progresso fondamentalmente "tecnico". »

Il concetto è molto interessante; espresso in altre parole direbbe press'a poco che attraverso le lunghissime tappe del processo storico-sociale ha luogo una specie di autoregolazione, la cui meta è l'elaborazione più facile e più funzionale di tutti i dati, non soltanto dei dati naturali ma anche di quelli propri dell'uomo!

[21] Cfr. A. GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur, ecc.*, 5ª ed. 1955, p. 399 seg.

[22] KARL JASPERS, *Max Weber*, 1932, p .41.

[23] F. KEITER, *Die Naturvölker*, in *Handbuch der Soziologie*, hrsg. von W. Ziegenfuss, 1956, p. 673.

Filosofia_in_Ita

Tale processo globale si esprimerebbe sotto la forma innegabile della « razionalizzazione dello spirito umano » nella storia universale. Lo si può chiarire ancora meglio con l'aiuto delle seguenti concezioni antropologiche:

Una proprietà specifica del linguaggio umano è quella di collocare su di un unico piano — il suo piano del suono —, senza distinzione alcuna, eventi esteriori ed interiori, sogni e fatti reali, sentimenti e strumenti materiali. Non si è ancora riflettuto abbastanza su questo sbalorditivo fenomeno: in quanto articoliamo parole che possono intendere dati sia dell'interno che dell'esterno dell'uomo, noi possediamo uno strumento universale. La sua funzionalità è grandiosa; pensiamo infatti che potremmo senz'altro avere un linguaggio fatto di fonemi solo per comunicare gli eventi esteriori, ed essere invece costretti ad esprimere quanto accade in noi mediante la mimica. Tale processo astraente costituisce un'*agevolazione* di alto grado, ammesso che si possa prescindere dalla differenza più radicale che ci sia nella pratica: quella tra l'interno e l'esterno.

Ma nel linguaggio e sul suo unico piano c'è anche posto per innumerevoli differenze di carattere emozionale; il linguaggio si serve di molti mezzi, che vanno fino al verso ed alla rima, per esprimere la diversa distanza che passa tra le cose e il nostro cuore. Possiamo ora descrivere la moderna razionalizzazione dello spirito, come punto d'arrivo di una lunga evoluzione, dicendo che tutte le cose interiori ed esteriori non soltanto vengono collocate sullo stesso piano ma possono per principio anche situarsi alla *stessa distanza*. In altre parole: dinanzi a *tutti* gli eventi e gli oggetti si può adottare un unico, stesso tipo di comportamento, quello oggettivo, che si regola soltanto sulle caratteristiche materiali. Con ciò viene esteso all'infinito il campo d'azione di un atteggiamento relativamente agevole ed a cui ci siamo già abituati: la teoria e la prassi razionale. Se diciamo: si può commerciare in automobili, ma anche in musica atonale e in clima aziendale, tali parole sembrano cini-

Filosofia_in_Ita

che. Destiamo questa impressione di proposito, per mostrare che dopo il lungo svolgersi di questa tendenza oggi il compito principale dell'umanità è cercare in quali campi si voglia ammettere definitivamente questa razionalizzazione e dove invece no. La risposta si avrà attraverso vari tentativi ed errori, e in tal modo sapremo anche che cosa debba considerarsi definitivamente come cinico. Ciò infatti non è prevedibile: nella vita dello Stato per esempio abbiamo già raggiunto un livello di razionalità e di orientamento in base a criteri puramente materiali che ad un Fichte o ad un Hegel sarebbe apparso cinico *ut sic.* Anche il venerando concetto di un'arte superiore, autonoma e aristocratica, un tempo carico di pathos, è ormai abbandonato. In altri settori avrà importanza decisiva mantenere le « diverse distanze che passano tra le cose e il nostro cuore », se si vogliono evitare conseguenze disumane.

Queste riflessioni possono ad ogni modo illustrare la concezione a cui abbiamo accennato qui sopra: l'autoregolazione del processo storico-sociale nel senso di una *elaborazione dei propri dati* che sia la più efficace e la più facile, ma in ogni caso quella ottimale. Il processo sarà, come si è detto, a lungo termine, grave di delusioni, rischioso al massimo, forse sanguinoso. Ma al suo servizio potrebbe un giorno compiere un lavoro utile anche la critica culturale, che nello stadio attuale è ancora pervasa — fatto pressoché inevitabile — da parecchi elementi emozionali, e dalla quale risuona con una certa monotonia la protesta della tradizione contro un grado di razionalizzazione che oggi viene sentito come troppo spinto. Forse bastano già le considerazioni esposte in questo capitolo a mostrare come il « dogma dell'epoca in declino » non fornisca una spiegazione chiara e lampante di tutti i fenomeni attuali; nella discussione del problema del razionalismo da noi condotta tale dogma da solo non sarebbe servito. Forse il tema « cultura » nel suo senso specifico, ovvio soprattutto in Germania, appartiene al passato. Intendiamo dire

Filosofia_in_Ita

non soltanto il tema stesso, ma ciò a cui si riferisce: il « periodo della cultura superiore preindustriale » risulta essere, con tutti i ritmi in esso vissuti, un evento verificatosi una sola volta e durato dal 3000 a. C. fino al 1800 d. C. Allora non è più incontestabile neppure la convinzione che la cultura intesa in *quel* senso sia la quintessenza delle più alte sintesi di valori e delle massime realizzazioni sensibili.

Filosofia_in_Ita

VII

PSICOLOGIA SOCIALE E PSICANALISI

Filosofia_in_Ita

1. *Osservazioni sull'opera di Freud* [1]

Alcuni lettori si saranno forse meravigliati che la nostra psicologia sociale, pur procedendo con metodo « fenomenologico », ossia descrittivo, non si sia mai servita finora degli schemi della psicanalisi, e che anzi abbia l'aria di cavarsela senza bisogno del famosissimo concetto dell'inconscio. In effetti, noi siamo convinti che il periodo aureo della psicanalisi sia ormai passato — perlomeno nell'Europa centrale —, nel senso che essa continua a sussistere non più come complesso di teorie ma come visuale, come prospettiva. Aggiungiamo poi che nella psicanalisi si celano alcuni presupposti indiscussi che sono in sé e per sé presupposti socio-psicologici; la qual cosa annulla logicamente le sue pretese d'essere una dottrina socio-psicologica, anzi l'unica valida. Tuttavia l'importanza dell'oggetto rende inevitabile una discussione critica più particolareggiata, che ci proponiamo appunto di abbordare.

In generale è logico aspettarsi che una psicologia si regoli di necessità sul materiale che le è accessibile in virtù delle condizioni sociologiche e socio-psicologiche della sua epoca. Se ciò è giusto, dobbiamo ammet-

[1] Cfr. LUDWIG MARCUSE, *Sigmund Freud*; GUSTAV BALLY, *Einführung in die Psychoanalyse Sigmund Freuds* (rispettivamente vol. 13° e voll. 131-132° della Rowohlts deutsche Enzyklopädie).

Filosofia_in_Ita

tere che l'indagine si è dovuta servire anche nel nostro secolo di un materiale caratterizzato in prevalenza da grande unilateralità. Una dottrina psicologica come quella classico-sperimentale del secolo scorso, col suo dare la preferenza alle funzioni intellettuali, il suo concepire le sensazioni come elemento della *conoscenza*, con la tendenza a intellettualizzare sentimento e volontà, la negazione dell'inconscio e la diffusa convinzione che sia possibile accertare l'esistenza di altri uomini soltanto attraverso complicate deduzioni, non può essere considerata altrimenti che come un'inconscia auto-analisi della categoria degli eruditi.

Se dunque, d'altra parte, i pazienti di Freud rivelavano all'origine di tutti i conflitti e tutte le complicazioni una « sconfinata pleonessia » e una brama impossibile a controllarsi, voleva dire semplicemente che in ciascun individuo erano radicati i presupposti culturali fondamentali dell'epoca; che Freud, generalizzando le sue osservazioni minuziosissime, spregiudicate ed ingegnose di singoli casi, riassunse ed espresse in un concetto globale: il principio del piacere. « Tutta la nostra attività psichica è rivolta a procacciare il piacere ed a schivare il dispiacere, e viene regolata automaticamente dal principio del piacere. »[2] Oppure: « Questo principio [del piacere-dispiacere] dirige in modo assoluto i processi nell'Es. »[3] Tali convinzioni, unitamente a quelle ricavate dalle analisi dei sogni, che gli raffiguravano la coscienza, il pensiero e il comportamento degli uomini come una variabile dipendente da « destini degli istinti », costituiscono il fondamento della sua psicologia. L'epoca contemporanea si rifletteva nell'individuo sotto forma di pleonessia, istintività e impersonalità. La teoria psicoanalitica è una potentissima lente,

[2] S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 2ª ed. 1921, XXII.

[3] S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933, p. 126.

Filosofia_in_Ita

particolarmente sensibile nell'individuare siffatte qualità, sulla cui origine peraltro non è in grado di rivelarci nulla.

Con queste concezioni generali Freud non si sarebbe distinto gran che da altri psicologi, ad esempio Nietzsche, i quali operando sullo stesso materiale — la borghesia isolata del ceto medio benestante, nelle grandi città e allo scorcio del secolo — erano pervenuti a risultati affini, anzi spesso uguali nei dettagli. La sua classicità si fonda soprattutto sui grandiosi, produttivi risultati delle sue ricerche empiriche: egli è il primo ad aver scoperto ed esplorato regioni interne completamente nuove, ad averle misurate e descritte, fissando un preciso campo d'azione a tutti i suoi proseliti. Il prodigioso ampliarsi del nostro orizzonte, della nostra capacità di giudicare le possibilità umane, le vie dirette e soprattutto indirette della psiche, rimane legato al suo nome. Non si può non concordare con William Mc Dougall [4] sia nel suo rifiuto di quasi tutti i dogmi di Freud sia nel suo giudizio complessivo: « Senza dubbio Freud ha apportato un maggior contributo alla nostra comprensione della natura umana di quanto non abbiano fatto tutti gli altri psicologi messi insieme, da Aristotele in poi. »

L'interpretazione delle forme più alte della vita dello spirito in base ai modelli del sogno e della neurosi venne condotta da Freud, perlomeno per quanto riguardava l'arte, con un tatto squisito. In generale egli si accontentò di mettere in rilievo singoli « motivi » che aveva sviluppati partendo dal suo metodo analitico e ritrovati in opere d'arte classiche. Col suo intervento la psicologia raggiunse una profondità e una raffinatezza degli strumenti del pensiero e della descrizione, che la misero finalmente in grado di sostenere la concorrenza

[4] WILLIAM MC DOUGALL, *Introduction to Social Psychology*, 30ª ed., 1950. Un'opera eccellente, purtroppo non abbastanza conosciuta.

Filosofia_in_Ita

della letteratura per quanto concerneva la caratterizzazione dell'animo umano. La differenza tra la fertilità psicologica del romanzo e quella dell'indagine scientifica, che intorno al 1890 appariva ancora insormontabile — si confronti p. es. Cecov con la psicologia universitaria dell'epoca — diminuì notevolmente. Ricordiamo a guisa d'esempio la descrizione del tratto demonico in destini personali come quelli delineati in *Jenseits des Lustprinzips*: « Così si conoscono individui nei quali ogni relazione umana finisce con l'avere lo stesso esito: benefattori che prima o poi vengono abbandonati con astio da tutti i loro protetti, per diversi che costoro possano essere, e che quindi paion destinati ad assaporare tutta l'amarezza dell'ingratitudine; uomini nei quali ogni amicizia si conclude con un tradimento da parte dell'amico; altri che nella loro vita ripetono per un numero indeterminato di volte l'azione di sollevare qualcuno a grande autorità personale o pubblica e dopo un certo tempo di rovesciare questa autorità per sostituirla con una nuova; amanti nei quali ogni rapporto affettivo con la donna attraversa le medesime fasi e giunge alla medesima conclusione, ecc. ». Sono cose che alcuni conoscono per esperienza personale, altri dalla narrativa o dal teatro, ma che prima di Freud non erano mai state oggetto di indagini metodiche e sistematiche, anche se vogliamo ammettere che l'opera di Nietzsche era ancor più ricca di singole concezioni sparse un po' ovunque.

La discrezione del maestro, a cui abbiamo testé accennato, non poté tuttavia opporsi allo zelo dei discepoli, i quali con l'aiuto dei metodi appresi passarono subito all'abbordaggio dei massimi problemi. Le loro trappole non venivano tese soltanto per la caccia bassa. Già Otto Rank [5] si assunse il compito di spiegare in termini psicoanalitici l'intero processo della creazione artistica: « Dal punto di vista psicologico dunque l'ar-

[5] Otto Rank, *Der Künstler*, 1907, 4ª ed., 1925.

Filosofia_in_Ita

tista — è questo il suo *résumé* — sta tra il sognatore e il neurotico. » « Il conflitto di cui gli esseri normali non possono prender coscienza... viene sentito da questi esseri individuali, gli artisti, come proiettato sul loro Io... *quando è già stramaturo per il sogno ma non è ancora divenuto patogeno.* »[6] Con siffatte teorie si dimostrava che fra i sogni e i libri dei sogni dei cuori più semplici, fra gli scritti di letterati neurotici e le opere immortali dei Grandi, rappresentative per intere nazioni, non vi era differenza essenziale e sostanziale: un'opinione dalla quale si potrebbe dedurre un intero sistema sociale, l'unico sotto il quale essa era possibile, e che non ha alcun contenuto psicologico diretto ma soltanto uno sociologico indiretto. Chi di giorno esegue un lavoro a cottimo, di notte si dà ad un lavoro di sogno (ricuperando i desideri insoddisfatti); solo il « lavoratore della mente » lo fa anche di giorno.

Tali dottrine del resto non potevano essere pienamente convincenti. Benché contenessero perlopiù qualcosa di giusto, spacciare questo qualcosa per il tutto, i disegni dell'infanzia o le storie viste in sogno per arte, o viceversa, soltanto perché certe caratteristiche coincidevano, era in fondo la « sussunzione paradossale e perciò inattesa di un oggetto sotto un concetto eterogeneo ». Tale è però, in Schopenhauer,[7] la definizione del ridicolo. E ancora: nonostante l'eloquenza, anzi la genialità, della teoria onirica, gli uomini non si lasciano indurre a considerare i sogni con tale estrema serietà. Già Calderon, è vero, aveva dichiarato che la vita è un sogno, ma con questo non attribuiva validità ai sogni: « e i sogni stessi sono un sogno ». In complesso, le applicazioni esagerate della psicanalisi in campo storico-letterario hanno reso a questa scienza un cattivo

[6] *Ibidem*, p. 52 seg. Le parole in corsivo sono spazieggiate nell'originale.

[7] ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II, cap. VIII (trad. it.: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, Laterza, 1928-30).

Filosofia_in_Ita

servigio. Valori culturali sanciti dalla tradizione, i quali, anche se ormai divenuti convenzionali e in un certo senso vuoti, mantenevano però un carattere emotivo — come il « complesso goethiano » —, furono livellati e inseriti in un'atmosfera immaginaria, paradossale e ridicola, anzi burlesca. Si percepiva il soffio di quel « vento di una buffonata generale, trascinante tutto con sé » che Ortega y Gasset [8] affermava spirare in Europa. Dagli scritti del Maestro invece alitava fin dalle prime parole una disperata serietà, una saggia esperienza della casualità e della caducità del sapere. Sempre pronto a correggersi nelle sue stesse affermazioni, egli ammetteva che non si erano ancora afferrati bene i particolari di un processo così fondamentale qual è quello della rimozione; parlava della « oscurità che avvolge attualmente la dottrina degli istinti »[9]; chiamava anzi la dottrina teorica degli istinti, il nucleo centrale di tutte le sue fatiche, « per così dire la nostra mitologia ».[10] Dopo *Jenseits des Lustprinzips* non attribuì più alle ipotesi della teoria degli istinti un interesse psicologico diretto ma soltanto il valore di una « congettura metapsicologica ».[11] Il contributo più ideale alla sua dottrina sarebbe stata la ricerca di materiale empirico di documentazione per la sua tarda ipotesi della natura conservatrice, regressiva e ripetitiva di certi gruppi di istinti, i cosiddetti istinti di morte. Invece, dopo aver constatato, e con ragione, che molte scoperte e molti concetti di Freud non erano validi soltanto entro il ramo specifico della psicoterapia ma potevano adoperarsi anche su scala molto più vasta, si preferì procedere per questa via, più semplice, e senza dubbio si andò troppo lontano.

[8] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 1930.
[9] S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 3ª ed. 1923, p. 7, 76.
[10] S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen ecc.*, p. 131.
[11] S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, p. l., 39.

Filosofia_in_Ita

2. *I limiti dell'applicazione socio-psicologica*

Allo stadio incompleto in cui è stata lasciata dall'autore, la teoria presenta alcuni problemi molto evidenti. Ha ragione Peter Hofstätter [12] quando afferma che l'influsso del pensiero freudiano sulle scienze sociali è stato ben più profondo di quello d'ogni altra dottrina psicologica. Il principio di ambivalenza — la doppia natura di molti legami sentimentali —, la concezione del « Super-Io » e dell'atteggiamento nei confronti dell'autorità, sono ad esempio alcuni di questi fecondi insegnamenti. Solo grazie a Freud si è imparato a valutare meglio l'importanza di consuetudini educative, della severità o dell'indulgenza; e in generale egli ha spianato definitivamente la via al metodo intuitivo come metodo legittimo di interpretazione. Ma quasi tutti questi successi concernono l'applicazione di concetti della psicologia individuale a problemi socialpsicologici; mentre le teorie del secondo tipo, che avrebbero dovuto costituire il nucleo centrale, sono risultate un completo fallimento. La teoria dell'orda primitiva nel saggio *Totem e tabù* merita veramente i commenti scherzosi di Mc Dougall, e il punto di partenza di tutte le ulteriori affermazioni: che cioè tutti i rapporti sociali siano di natura sessuale, diretta o indiretta, è affatto insostenibile. Ogni attività sociale è, secondo la tesi fondamentale di Freud, o in sé e per sé di spiccata natura sessuale, oppure « l'espressione di una *libido* desessualizzata, che proviene cioè dall'istinto sessuale ma viene deviata ad esplicarsi in canali diversi da quelli esplicitamente sessuali ».[13] Siffatte assurdità vennero accettate in Freud soltanto perché facevano l'effetto di un podio sul quale egli lasciava salire i suoi lettori per render loro visibili, da quell'altura, molti particolari significativi; nel che

[12] P. R. Hofstätter, *Sozialpsychologie*, p. 26.
[13] È questo il risultato dell'analisi condotta da Mc Dougall, *op. cit.*, p. 41.

Filosofia_in_Ita

essi dimenticavano ben presto com'era fragile e campato in aria quel posto d'osservazione.

Da alcuni passi isolati di *Totem e tabù* par tuttavia di comprendere che l'autore stesso non fosse soddisfatto di opinioni come quelle che abbiamo testé riportate; in un punto p. es.[14] egli rammenta brevemente i « sentimenti sociali che vengono determinati dal riguardo verso gli altri », ma purtroppo procede « senza fermarsi a considerare la genesi di questi sentimenti sociali e del loro rapporto con gli altri istinti fondamentali dell'uomo ». Ciò è deplorevole anche perché ne deriva la poca chiarezza di uno degli argomenti principali, la dottrina delle neurosi; infatti la neurosi viene caratterizzata qui come « il prevalere delle componenti sessuali dell'istinto su quelle sociali »,[15] ossia viene descritta come una specie di malattia dell'« organo sociale ». Su questa concezione che ci appare eccellente si desidererebbe quindi apprendere maggiori particolari, tanto più che altrove la neurosi viene definita in modo molto diverso, p. es. come conflitto fra istinti dell'Io ed istinti sessuali.[16]

A questo difetto ne è collegato un altro. L'indice analitico delle famose *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, comprendente sette pagine stampate fitte, non riporta la voce « volontà ». Questo fatto ci dimostra anzitutto l'unilateralità del materiale umano che si sottoponeva alle analisi di Freud e che, oltre ad essere costituito — com'è ovvio — in massima parte da psicopatici impulsivi, doveva necessariamente comprendere individui asociali e non integrati in istituzioni. Le forme più elevate e spirituali della volontà, divenute per così dire sovra-individuali, sono il prodotto selezionato di situazioni generali che si estendono al di sopra del sin-

[14] S. Freud, *Totem und Tabu*, 3ª ed. 1922, p. 97 (trad. it.: *Totem e tabù*, Bari, Laterza, 1953).
[15] *Ibidem*, p. 98.
[16] S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, p. 74.

Filosofia_in_Ita

golo e lo sollevano al proprio livello; in un individuo avulso dagli appelli e dagli imperativi sociali e ormai senza legge, la plasticità del carattere umano non ha più limiti, e non sorprende quindi che nell'ambito degli automatismi non inibiti di piacere e dispiacere non vi sia più traccia di volontà. Le manchevolezze della problematica sociale imposta all'indagine psicoanalitica dalle circostanze e dall'ambiente sociale dell'epoca si rivelano anche in un altro senso. Nei confronti della religione ci colpisce infatti la mancanza dell'abituale riserbo, della discrezione che abbiamo osservata altrove in Freud. *Totem e tabù*, l'opera che doveva trattare gli stadi primari della religione, è certo la più discutibile di tutte, in quanto tenta di riconoscere in tutti i consorzi umani elementari il tipo della microfamiglia patriarcale dalla quale l'autore traeva la sua identificazione di dio, re e padre. Delle religioni Freud poteva comprendere soltanto quella monoteistica di stile patriarcale, e concepiva per essa un forte odio; non fa quindi meraviglia che la sua polemica risultasse settaria ed eccitata.[17] Così, combattendo il « padre-dio », spiegava l'origine della religione dalla « nostalgia del padre », i suoi contenuti dai desideri e dai bisogni dell'infanzia proseguitisi nell'età matura, e anzi la religione stessa come un tentativo di dominare con l'aiuto del mondo del desiderio il mondo dei sensi nel quale viviamo. Cosa che potrà magari valere per le motivazioni soggettive di alcuni caratteri infantili, ma che trascura tutti i precisi quesiti che uno psicologo può porre alla religione in generale, non soltanto a quella ebraico-cristiana.

Anzitutto infatti è falso ricondurre l'atteggiamento religioso ad un parafrasato complesso interiore. Proprio perché non esiste un « organo » religioso specifico,[18] ma perché, come rivela assai chiaramente la storia

[17] Cfr. la 35ª lezione della *Neue Folge der Volersungen* ecc., intitolata *Die Zukunft einer Illusion* [Il futuro di una illusione].
[18] A. N. WHITEHEAD, *Religion in the Making*, 1926.

Filosofia_in_Ita

delle religioni, quasi tutti gli atteggiamenti umani, comunque siano orientati, possono contenere una motivazione religiosa, proprio per questo la religione, creando una possibilità di collegamento interno fra le azioni più disparate dello stesso individuo o di individui diversi, è una delle grandi potenze virtualmente « integranti » della vita sociale, che promuovono la coesione e l'unità: come il linguaggio e come il lavoro. Non ci si può quindi immaginare come mai ad esercitare questo effetto sociale sia proprio l'indisciplinatezza dei desideri individuali.

Inoltre la religione è una risposta ovvero una reazione dell'uomo a situazioni spirituali ben determinate, e quindi non la si potrà mai comprendere partendo dalla sfera soggettiva del sentimento o dell'istinto. Vi sono alcuni « fenomeni primitivi », ad esempio questo: il mondo è sia un fantasma transitorio sia anche un *factum* reale e definitivo in ogni suo momento; oppure anche: ogni coscienza deve accorgersi del contrasto esistente fra un « mondo » universale e la propria solitudine, perché l'uomo è dispensato dall'assuefazione animale all'ambiente. La religione offre l'unica elaborazione più che intellettuale di tali enigmatiche realtà ontologiche, alla cui interpretazione la scienza non ha fornito quasi alcun contributo, e di cui d'altro lato è difficile sostenere l'irrilevanza. Si suol dire, è vero, che le religioni danno le loro risposte soltanto caso per caso, da punti di vista limitati che esse riferiscono alla totalità del mondo; ed è anzi uno stato di cose che occorre accettare. Ma forse l'esposizione illimitata di esperienze limitate e in generale di « modelli » limitati, ben lontana dall'essere un errore deplorevole, è una legge ontologica universale dell'evoluzione, la cui validità si estende molto oltre l'ambito umano. La religione avrebbe allora una sostanza essenzialmente storica, non sarebbe l'interpretazione di un accadente bensì è in essa stessa che accadrebbe qualcosa. In ogni caso però il concetto del pensiero-desiderio, preso dalla psicologia

Filosofia_in_Ita

infantile dell'*enfant gaté*, non è assolutamente sufficiente neppure per formulare questi grandiosi problemi.

Per concludere, la nostra critica potrebbe riassumersi nelle seguenti tesi: che la psicanalisi lavora bene come psicologia individuale, male come psicologia sociale. I suoi risultati sono convincenti fino a che descrive individui il cui « organo sociale » è ammalato, ossia neurotici. La possibilità di applicarla aumenta in proporzione al disintegrarsi della società, attualmente quindi è piuttosto vasta. Ma le categorie ricavate dalla vita psichica dell'individuo si deformano in modo tutto particolare e infine vanno in frantumi quando si tenta di sovraccaricarle di un contenuto psichico collettivo, ad esempio: « l'immagine ricordata del padre così sopravvalutato nell'infanzia, elevata a divinità ».[19]

[19] S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen, ecc.*, p. 226.

Filosofia_in_Ita

3. *Principio del piacere e principio smascherante*

Il principio fondamentale non soltanto della psicanalisi ma di tutta la psicologia smascheratrice dai sofisti in poi è il « principio del piacere », la famosa asserzione che l'uomo, comunque agisca, tende in ultima analisi a procurarsi il piacere ed a schivare il dispiacere. Non appena la disintegrazione della società è progredita al punto che non si trova più normale il comportamento degli uomini in collegamento con la loro funzione sociale, e si comprende dunque l'azione del singolo unicamente dagli intenti personali; e non appena, parallelamente alla disintegrazione, la diffidenza reciproca acuisce l'osservazione, non si può non interpretare il significato ultimo di ogni agire come uno scopo, e precisamente uno scopo egocentrico. Contro il principio stesso del piacere ci sembra trionfare l'obiezione di Hofstätter,[20] il quale sostiene che il piacere in sé contiene già un riferimento trascendente il singolo individuo, che cioè uno dei presupposti essenziali del piacere è l'esperienza di una compartecipazione (*Partnerschaftserlebnis*), con persone o con cose personificate. Del resto la dottrina del principio del piacere si presenta, di solito, associata anche ad altre concezioni: la tesi che i valori o gli ideali sarebbero in fondo soltanto meccanismi funzionali, nei quali si farebbero valere in ultima analisi l'inconscio ovvero il processo biologico (Nietzsche) ovvero qualcos'altro ancora di impersonale; che le forme perfette non sarebbero che « ideologie » con le quali si mascherano i nostri interessi, oppure, in quanto semplici illusioni, sintomi di processi culminanti in un successo utilitario che ha luogo dietro le nostre spalle. Tutte queste tesi sono insostenibili nei confronti di istinti profondi, come sono gli istinti sociali e morali, e incontrano una *resistenza* che gli psico-

[20] P. R. Hofstätter, *Sozialpsychologie*, p. 28.

Filosofia_in_Ita

analisti peraltro hanno avuto la presenza di spirito di inserire nella costruzione della loro stessa teoria, dichiarandola un necessario fenomeno concomitante del meccanismo che essi avevano scoperto. Ma la resistenza è diretta in generale contro ogni teoria che fa dell'*autoillusione* un processo elementare proponendosi di chiarirlo e illuminarlo. Quando una simile psicologia diviene popolare non è più in grado di opporsi da sola ad applicazioni irresponsabili, cioè alle manipolazioni tecnico-psicologiche compiute su individui per indurli ad atteggiamenti ai quali essi non giungerebbero se seguissero soltanto le illusioni inventate da loro stessi. In tal modo si ricava un'immagine dell'uomo che è improduttiva per molti aspetti perché non la si può vivere. Nessuno riesce ad immedesimarsi con la propria azione — il che è necessario, ove se ne debba assumere la responsabilità — se viene suggestionato dall'idea che i motivi personali di tale azione, elaborati nella riflessione interiore, non siano che un'autoillusione, nascondente un processo puramente funzionale, materiale, il processo « autentico » che si svolge: quello del raggiungimento del piacere, ovvero un qualsiasi altro meccanismo che è opportuno soltanto per l'Ego. Non si possono far proprie tali concezioni e poi anche prendersi sul serio nelle proprie decisioni personali. Né tanto meno tali schemi teorici sono atti a trasformarsi in motivi del nostro contegno sociale *immediato*, dal quale dipende lo stabilizzarsi di rapporti durevoli tra individui che devono vivere insieme.

Con ciò non intendiamo affatto spezzare una lancia in favore di bene intenzionate tendenze moraleggianti in psicologia; a chiunque adoprasse a tal fine le tradizionali derivazioni di prima istanza risponderemmo come Callicle: « Mio Socrate, a me accade come alla folla: non sono pienamente convinto delle tue parole. »[21] Tuttavia è molto interessante esaminare la seguente situa-

[21] PLATONE, *Gorgia*, 513 c.

Filosofia_in_Ita

zione, di cui includiamo l'interpretazione socialpsicologica già nella tesi:

In quel fenomeno vasto e complesso che chiamiamo qui con termine generico il dissolvimento del vecchio ordine sociale nella società industriale, si è iniziato un processo di riduzione delle strutture ideali del contatto sociale *immediato*, estendentesi fino ai residui ormai divenuti convenzionali di certe categorie; il postulato universale della « naturalezza » del comportamento non è che il rovescio della medaglia. I rapporti tra gli uomini assumono forma concreta in senso oggettivo, sociologico e quindi anche psichico, e con l'affievolirsi di stati d'animo che si potevano presumere in altri — come « magnanimità », « pietà », « lealtà », ecc. — risulta spianata la strada alla razionalità dell'atteggiamento reciproco: l'intera società si mette per così dire storicamente in pari con la concezione del contegno sperimentale e distaccato nei riguardi di altri individui, che era già stata formulata per l'addietro da pochi pensatori solitari. Se poi si considera l'Altro razionalmente, come un « caso », ecco iniziarsi il processo di una crescente razionalizzazione degli strumenti del pensiero: alla fine noi, rinunciando a qualsiasi valutazione, descriveremo la sua condotta esclusivamente con correnti di causalità e di finalità, e abbandoneremo quale irrazionale il concetto della personalità, anzi addirittura dell'azione, che concepiremo come movimento provocato ovvero riflesso condizionato. Di conseguenza tutte le varie interpretazioni e i motivi che accompagnano il processo possono essere intesi come « opportuni » nel senso di aiuti intermedi volti ad appianare il decorso dell'adattamento, della coordinazione, dell'integrazione sociale, ecc. Anche il principio del piacere sarebbe uno dei meccanismi in gioco.

La dottrina psicologica così ricavata dipende perciò dal *presupposto* della riduzione o della eliminazione del contatto sociale immediato e delle strutture ideali che di necessità vi si sono sviluppate. Finché rimangono

Filosofia_in_Ita

intatte, queste strutture ostacolano la *ratio* analitica dinanzi al medesimo oggetto.

« Dopo due generazioni di aspettative deluse »,[22] molti volgono oggi le spalle alla psicologia; e ne è responsabile non da ultimo la corrente psicologica che abbiamo qui descritto, i cui schemi e le cui teorie *non possono diventare motivi*, o meglio motivi accettabili dal punto di vista etico. La psicologia smascheratrice infatti si legittima sul piano etico presentando il postulato della « assenza di pregiudizi », e proprio così si rivela l'incompatibilità delle ultime posizioni. Infatti è semplicemente impossibile controbattere chi obietta quanto segue: perché non si dovrebbero accettare i pregiudizi proprio contro coloro che non ne hanno? perché essere col cervello più liberi pensatori di quanto non permette a lungo andare il cuore?

Non meno importante è il fatto che non ci si può immedesimare nella concezione di quei meccanismi e quei complessi se ci si vuole assumere la responsabilità delle proprie azioni. Perché quando ci si deve presentare come personalità è impossibile considerare se stesso vittima di un'autosuggestione, vittima nella quale si svolge un processo « autentico » del tutto diverso, per cui è opportuna questa illusione. E infine, queste teorie non potranno mai divenire gli ideali del nostro agire sociale immediato, mai servire ad abbozzare un quadro dell'ordine sociale e nemmeno — se questa è una pretesa esagerata — una semplice rappresentazione di come dovrebbero essere i rapporti umani. Chi vuole *non* osservare o curare o guarire l'Altro, ma conquistarlo in un qualsiasi senso ad una causa, non trova aiuti adeguati nel pensiero.

C. F. von Weizsäcker[23] si domanda: « Che cosa arreco al mio prossimo se nel pensiero e nell'azione lo

[22] William Mc Dougall, *op. cit.*

[23] Carl Friedrich von Weizsäcker, in: « Studium Generale », I, 1.

Filosofia_in_Ita

tratto come un puro e semplice oggetto?... per quanto posso vedere, la personalità del mio prossimo non mi è affatto d'impedimento, in senso prettamente teorico, se voglio applicare a lui il principio di causalità o eseguire esperimenti. Chi rinuncia ad interpellare il suo prossimo come seconda persona si priva, è vero, dell'esperienza decisiva nei suoi riguardi. Ma nessuna impossibilità mi impedisce di fare questa esperienza e poi di inserirla ugualmente, come quelle ottenute per via descrittiva, in uno schema di decorsi causali... »

Oggigiorno le oggettivazioni raggiungibili non si possono più revocare, e la psicologia sperimentale non potrà rinunciare a trattare l'Altro « nel pensiero come puro e semplice oggetto ». Tale atteggiamento, inevitabile anche nella medicina, comincia a farsi pericoloso soltanto se si diffonde in vasti circoli; vogliamo quindi sperare che la psicanalisi sia stato l'ultimo tentativo di una « ampia volgarizzazione », l'ultima dottrina che ha voluto spingersi oltre la cerchia degli interessi culturali e specializzati per entrare nel campo della concezione del mondo. Noi personalmente vediamo dipendere il futuro della psicologia sperimentale dal crescente impiego di metodi matematici; in tal modo essa seguirebbe la già descritta (II, 1) tendenza generale all'astrattezza, ma in pari tempo si limiterebbe, per quanto concerne l'indagine e le forme della comunicazione, a circoli più ristretti. E il complesso delle scienze psicologiche si libererebbe probabilmente di onerose ipoteche, perché né l'impulso a sconfinare nelle altre scienze, né l'immischiarsi nella vasta prassi della scuola o addirittura della politica sono mai stati decisamente favorevoli al suo sviluppo.

Filosofia_in_Ita

VIII

AUTOMATISMI

Filosofia_in_Ita

1. *La schematizzazione del comportamento*

Stabilire se la vita psichica sia regolata da leggi della meccanica è un problema che a suo tempo ha interessato vivamente gli psicologi, conducendo a grandi controversie nonché all'elaborazione di uno ovvero di più metodi « globali ». È strano invece che si sia studiato così poco quel fenomeno di meccanizzazione veramente in atto, e ovunque in aumento, che consiste nel formarsi di abitudini — vale a dire di forme del comportamento — le quali entrano in funzione automaticamente in risposta ad uno stimolo dato. Il legame tra queste due impostazioni del problema è stato riconosciuto soltanto da Bergson. La quota-parte di tali abitudini aumenta in proporzione al grado della divisione sociale del lavoro. Anche Freud, nonostante l'intenso studio dei problemi psicologici riscontrabili nei nevrotici abitatori delle grandi città, ha fatto poca attenzione a tali importanti questioni.

In quanto esseri sociali, noi agiamo molto spesso « schematicamente », cioè in figure di comportamento divenute tipiche e abituali, che si svolgono « da sé ». Intendiamo riferirci non soltanto all'agire pratico nel senso stretto della parola, all'agire esteriore, ma anche e soprattutto alle sue componenti interiori: ragionamenti e giudizi, valori e decisioni; anch'essi sono perlopiù automatizzati largamente. È per questo che a com-

Filosofia_in_Ita

prendere tali abitudini non basta conoscere l'individualità di una persona, anzi al contrario: possiamo spiegarcele solo partendo dal ruolo di quella persona nella vita sociale, quindi proprio in quanto il loro « titolare » è permutabile. Il fatto che un tale sia p. es. un meccanico significa che la sua abitudine, la quale è in pari tempo un dovere e anche una sua inclinazione, lo conduce ogni giorno alla sua occupazione e a mansioni molto particolari, e che la società ha interesse a questo suo lavoro e in esso lo vede e lo tratta non come carattere individuale ma appunto come meccanico. Se egli impegna nel lavoro tutto il suo onore, anche questo onore è a sua volta una funzione della rinomanza di cui godono nella società le arti meccaniche in generale e perciò anche il nostro individuo, in quanto ne è pratico.

La « razionalizzazione » così descrivibile significa inoltre che la detta persona trae i criteri della stima che può avere di se stesso non dalle sue capacità individuali bensì dall'attività che esplica e che vuole esplicare bene; nel che anche questo « bene », un criterio qualitativo, non viene fornito da lui ma dalle leggi che regolano quell'attività e dalle pretese e aspettative che la società vi ripone. Il suo compito viene stabilito dalle esigenze e dai desideri dei datori di lavoro, *nonché* dagli imperativi muti, ostinati, del materiale concreto. E in quanto sono la sua inclinazione personale e il suo senso del dovere a condurlo al lavoro, lo sono anche le aspettative e i diritti che gli Altri hanno nei suoi confronti.

Consideriamo ora quale enorme *agevolazione* significhi un simile automatismo orientato in senso sociale. Sono infatti abitualizzate anche le funzioni della coscienza necessarie al lavoro, ivi compresa l'attenzione: divenuta abituale, essa perde per gran parte la facoltà di stancare entro breve tempo. Nel caso normale non occorre far dispendio di decisioni né reprimere emozioni, non vi sono fonti di conflitto né interferenze di proble-

Filosofia_in_Ita

mi. In cambio, su questa base di abitudini specializzate si sviluppano di regola caratteristiche particolari: la soglia degli stimoli si sposta sempre più in alto, il senso ottico e tattile per le differenze qualitative si affina, si intensifica la sensibilità delle reazioni motorie e si differenzia la gamma degli schemi di pensiero che si hanno a propria disposizione — in breve, ne risulta un'alta *capacità selezionata.* Con Thorstein Veblen [1] la possiamo definire *immaterial equipment* e ammettere che « è un necessario prodotto della società, il residuo immateriale dell'esperienza sociale passata e presente, il quale non ha un'esistenza separata dalla vita della società ».

L'agevolazione apportata dagli automatismi appare soprattutto evidente anche nella sfera intellettuale. L'intero ambito del lavoro intellettuale, con tutte le sue caratteristiche, leggi, regole concrete e applicazioni di casi, diviene parimenti consuetudinario. Il lavoro individuale dell'apprendere e l'attenzione così faticosa all'inizio scompaiono, vengono sostituiti da associazioni e moduli di pensiero che, pur essendo regolati su soglie dello stimolo alte e su sottili differenze, sono tuttavia schematici. Un pensare così razionalizzato, e automatizzato in rapporto alla cosa, è resistente alla critica e immune dalle obiezioni. La resistenza alla critica è una caratteristica comune a tutte le attività consuetudinarie; sul suo gradino più basso, ossia nel campo delle abitudini motorie, si presenta come una forte opposizione ad ogni tentativo di eliminare o modificare tali abitudini. L'invarianza delle consuetudini anche spirituali e sentimentali è del resto, a sua volta, il presupposto di ogni sicura tradizione e perciò di estrema importanza come cemento sociale.

Inoltre ogni automatismo (escluso quello della coer-

[1] THORSTEIN VEBLEN, *On the Nature of Capital*, in: *The Place of Science in Modern Civilisation*, 1919, p. 348.

Filosofia_in_Ita

cizione neurotica) si sottrae, com'è noto, alla coscienza, tende a « sprofondare nell'inconscio », cioè a divenire sicuro, fidato. La stessa cosa può dirsi per gli automatismi funzionanti entro la coscienza stessa, e cioè le « formule di circostanza » pratiche, teoriche e morali: esse si svolgono consapevolmente, ma fuori del pensiero, e quindi sottostanno inconsapevolmente ad una coscienza ancora più alta che le controlla, e divengono resistenti alla critica. Soprattutto quando trovano un appoggio nella vita sociale e fanno parte di un comportamento al quale collega le sue esigenze la società stessa. La « superiorità » di un individuo consiste per buona parte nel fatto che, trovandosi al cospetto di situazioni complicate, aggravate per così dire da circostanze di una certa entità morale o materiale, egli sa quando è giunto il momento di scartare la valutazione schematica e di concentrare la propria attenzione, cioè sa quando deve prepararsi a risolvere un problema eccezionale o addirittura mai presentatosi.

Persino le prese di posizione morali, passate al vaglio di complessi orientamenti spirituali, devono compiersi, come si è accennato, automaticamente o quasi-automaticamente in questo senso, se vogliono essere sicure, non turbate dalla riflessione né dall'autoincertezza, e sature di valore autonomo. Un atteggiamento morale malsicuro si esprime soprattutto nello sfoggio di riflessioni e nel variare dei motivi che precedono la virata d'innesto del comportamento nel prossimo automatismo, un gradino più in basso. Tutto quanto abbiamo detto circa l'automazione come presupposto all'aumento del valore di soglia, all'affinarsi della sensibilità e della capacità di percepire sottili differenze, ecc., si può trasferire anche sul livello etico: a noi sembra che l'alto automatismo di un preferire senza scelta, già deciso in precedenza, senza bisogno di riflessione né di guida astratta, e tuttavia in grado di reagire già a sfumature, corrisponda al limite superiore del comportamento sociale.

Filosofia_in_Ita

Se ora ci immaginiamo più atteggiamenti consuetudinari di questo genere, paralleli, ciascuno di essi percorrente l'intero processo del comportamento dell'agire esteriore fino alle opnioni ed ai motivi, ciascuno rivolto ad un determinato settore di istituzioni e di partner sociali, si otterrà un individuo razionalizzato e impersonale al massimo, « funzionante » nel punto di intersezione di diverse coordinate sociali. Di fronte a quei diversi settori della civilizzazione e della società costui manifesterebbe un atteggiamento abitudinario, stabile e difficile a modificarsi, e precisamente — poniamo il caso ideale — ogni volta l'atteggiamento « giusto », vale a dire quello provocante il minimo attrito materiale o sociale. In una società organizzata razionalisticamente si è sicuri di avere la massima probabilità di un consenso generale se si troverà un comportamento che sia in pari tempo conforme alle situazioni concrete e convenzionale, cioè né di nuovo genere né personale. Si tratta di trovare la qualità degli atteggiamenti abituali che all'interno dei diversi sistemi sociali dovrà essere di volta in volta quella materialmente adeguata, e quindi la più utile nel senso del rispettivo ordine sociale e della sua ripartizione dei compiti, che vengono presupposti come stabili.

Entro questo sistema di meccanismi funzionanti con ordine scompaiono, è vero, in un certo qual modo le caratteristiche della personalità, ma l'individuo pare raggiungervi l'optimum dell'adattamento a tutte le diverse coordinate del sistema sociale. È ormai evidente che la società di oggi, razionalizzata al massimo e burocratizzata fino in fondo, pretende la trasformazione quasi completa della persona in un « titolare di funzioni » e suggerisce un modello approssimativo di questo tipo di individuo. Le qualità personali che ostacolano tale strutturazione vi sono malviste in generale, di qualunque genere siano: asociali o addirittura geniali. Dovunque nell'instabile società dell'epoca industriale si riesce

Filosofia_in_Ita

ad elaborare nuclei di stabilizzazione, significa che è all'opera questo essere funzionale; e come ogni ordinamento sociale produce un suo tipo rappresentativo, per così dire proverbiale, così il nostro ha messo in evidenza il tipo dello « specialista ».

Filosofia_in_Ita

2. *Perizie psicologiche*

Con la stessa congruenza con cui era sorta la psicanalisi è comparso, come risultato di evidenti costellazioni sociologiche, un altro importante ramo della psicologia: la psicotecnica in senso più lato, vale a dire lo studio e l'esame dell'idoneità, del rendimento e delle funzioni di determinati individui nei riguardi di compiti la cui soluzione, trattandosi di esami, deve essere naturalmente già nota. Le domande poste in simili test possono essere molto specifiche, concernere ad esempio le attitudini tecniche; ma anche mirare soltanto a stabilire in linea generale — è così che si procede soprattutto in America — la probabilità dell'adattamento al sistema sociale sussistente, la quale, come « soluzione giusta », appartiene al problema del comportamento. Il sistema sociale richiede indubbiamente un vastissimo numero di prestazioni specializzate, simili alle rotelle di un ingranaggio, e quindi il sentirsi « a proposito » e integrato funzionalmente nel modo che si è descritto può significare per il singolo individuo una grande agevolazione intellettuale e morale. Gli ordinamenti concreti, che stanno al di sopra dell'arbitrio, e le aspettative costanti e medie (spesso di una media piuttosto alta) che la società ripone nei « titolari del rendimento » possono senz'altro coincidere e dare così origine a morali specifiche delle varie categorie: così vi è un ethos del giudice, del medico, dell'erudito, del lavoratore specializzato, ecc. Non è escluso che ciò provochi una confusione ancora più profonda nel problema dei valori centrali e, visto in generale, la barbarie può fare grandi progressi nonostante che la maggior parte degli uomini si comporti, ciascuno al suo posto angusto, in modo che pare abbastanza corretto.

In una perizia psicologica condotta per accertare una determinata qualificazione, il primo punto di vista fondamentale è che si tratti di valori relativi alla funzione sociale, come pure della capacità di sviluppare i

Filosofia_in_Ita

raffinati automatismi a cui abbiamo accennato. Oltre che constatare le necessarie attitudini o abilità occorre quindi vedere se la persona esaminata sia in grado di corrispondere al grado di razionalizzazione richiesto per un dato compito. Questa probabilità viene compromessa da certi tratti di carattere, quali ad esempio: suscettibilità, mancanza di riguardi, bisogno di isolamento, misantropia, tendenza a disprezzare e screditare, insicurezza di sé, facilità a sgomentarsi, mania di criticare, distrazione, insincerità, atteggiamento di protesta verso l'autorità, mancanza di puntualità e di coscienziosità, ecc. Ad essi si aggiungono alcune forme di compensazione come la vanità o la sfacciataggine, e tendenziose ostentazioni di servilità oppure di spavalderia. Molte di queste caratteristiche possono raggrupparsi nel concetto comune di *adjustments by defence*,[2] o adattamenti secondari ad esigenze sociali nei quali si cerca di difendere una specie di spasmo egocentrico.

Dette proprietà di carattere non sono affatto congenite: tutte senza eccezione sono i risultati di complicati processi, la cui natura ci è nota solo in minima parte nonostante tutto quello che — soprattutto per merito di Freud — noi sappiamo oggi circa compensazioni, compromessi, fissazioni, infantilismi, ambivalenze, ecc. Esse hanno in comune la facoltà di ostacolare la formazione di automatismi agevolati, orientati razionalmente sia all'interno che all'esterno: o l'atteggiamento diviene instabile ovvero asociale per abitudine, oppure i superamenti momentanei, a carattere difensivo e provocati volta per volta, significano per l'interessato un forte aggravio emozionale e un eccessivo dispendio di volontà, e per l'ambiente circostante un penoso disagio.

Viceversa espressioni come sincerità, coscienziosità, non indicano in sostanza che aspetti particolari di quelle

[2] Espressione usata da L. F. SHAFFER, in: *The Psychology of Adjustment*, 1936.

Filosofia_in_Ita

forme consuetudinarie adeguate alle realtà concrete, e gradite alla società, che abbiamo qui sopra delineato. « Qualità » del genere quindi possono congetturarsi per via negativa, cioè dedursi dall'assenza delle caratteristiche che ostacolano l'abitualizzazione. In un articolo intitolato *Concetti fondamentali della caratterologia*, Ludwig Klages [3] ne ha dato una rassegna schematica, alquanto ampliata rispetto alle precedenti, ed ha osservato come lo « psicodiagnostico » venga consultato circa la sincerità, fidatezza, capacità di adattamento, ecc. di un individuo X. Osservazione esatta: è questo che interessa sapere più di frequente alla clientela dei test psicologici, e tale interesse è senz'altro giustificato; esso esprime, per dirla in breve, il problema dell'utilizzazione efficiente di una persona in un dato ambiente.

Tutte queste caratteristiche, positive o negative, sono *qualità conseguenti*, vale a dire cristallizzazioni di « attitudini naturali », avvenute in base a processi che conosciamo solo in parte e nell'ambito di determinate esigenze e premesse sociali, storiche e socialpsicologiche. Le attitudini, le predisposizioni non sono riconoscibili in sé e per sé, anzi forse non sono che postulati necessari allo svolgersi del pensiero. Viste dal lato genetico dunque dette qualità sono secondarie, sono risultati in senso individualpsicologico, e precisamente risultati scaturiti da presupposti complessi; dal lato sociale invece sono qualità primarie, fattori diretti ed efficacissimi all'interno del meccanismo della società, e pertanto di grande interesse per chiunque partecipi alla vita pubblica con vigile consapevolezza. Anche Klages, nel passo citato, considera la sincerità, la capacità di adattamento, ecc., *non* come tratti peculiari del carattere bensì come conseguenze di predisposizioni, ovvero come caratteristiche che risultano dal rapporto esistente tra il « portatore delle qualità » (*sic*) e la comunità so-

[3] LUDWIG KLAGES, *Stammbegriffe der Charakterkunde*, in: « Universitas », nov. 1947, p. 1334.

Filosofia_in_Ita

ciale. Ecco dunque, come si è detto, i fattori positivi e negativi realmente interessanti per la valutazione e la prognosi socio-funzionale. Questo ramo della psicologia è ben lontano dal voler mettere in luce il « nucleo essenziale », l'elemento individuale della persona. Il suo compito è pronunciarsi circa la possibilità di raggiungere o meno un livello standard di rendimento concreto, circa l'idoneità ad una qualche funzione stabile in determinate circostanze sociali, la probabilità che un individuo sia in grado di corrispondere a precise richieste, esigenze ed aggravi. Chi volesse tentare di conoscere e descrivere con i suoi mezzi una personalità individuale nella sua vivezza immediata, esulerebbe dalla scienza per entrare in concorrenza sleale con l'arte. Noi sosteniamo l'importanza di questa affermazione: una *scienza dell'individuale* è una *contradictio in terminis*. La psicologia *può*, al massimo, puntare su un tipo d'individuo, magari molto specifico, ma ancora e soltanto un tipo. Ogni complesso di caratteristiche accertato su di una persona diviene, non appena sia stato formulato, essenzialmente giusto anche per un numero indefinito di altre persone. Soltanto l'arte è in grado di rappresentare l'individuale nella sua unicità: sicuramente lo è il ritratto artistico, forse anche la poesia, e infine, entro certi limiti, la descrizione storica, qualora dalle gesta e dalle opere — che sono di necessità individuali — sappia far luce sulla personalità di chi le ha compiute.

Filosofia_in_Ita

3. *Specializzazione e formazione*

Le collettività moderne, razionalizzate al cento per cento, sono in massima parte veri e propri apparati. Un apparato richiede prestazioni limitate, standardizzate e assegnate secondo le capacità; esige e produce dunque le esistenze d'intersezione e i titolari di funzioni, il cui ethos sta non nell'altruismo ma perlomeno nella rinuncia alla personalità. L'automazione e la razionalizzazione possono essere descritte anche dicendo che in esse l'atteggiamento dell'uomo verso il cosiddetto « ambiente » si rende autonomo rispetto alla persona — intendiamo l'atteggiamento che comprende le relative ideologie, i motivi abitudinari, i pareri e le autointerpretazioni. A poco approda allora cercare le cause dell'agire in moti dell'animo, nelle tendenze del carattere, nel temperamento, ecc.; questi concetti « non possono afferrare strutture di motivi che includono il rapporto col mondo e questo mondo stesso, strutture nelle quali dunque tutti i fattori che caratterizzano la personalità divengono relativamente indifferenti ».[4] I modi del comportamento dunque non si possono più descrivere partendo dalla persona bensì soltanto dall'ambiente circostante. Con queste parole abbiamo messo in rilievo, esattamente come fa Riesman, la necessità di esaminare i nostri contemporanei *anche*, e per principio, nelle loro motivazioni *dall'esterno*. Questo aspetto è in parecchi casi più proficuo che non l'interpretazione del comportamento condotta dall'interno, ossia in base a princìpi, convinzioni, qualità costanti del carattere, ecc.

Vi è senza dubbio il pericolo che la radicale burocratizzazione e specializzazione della società abbiano conseguenze analoghe a quelle della meccanizzazione del lavoro manuale: se infatti la prestazione professio-

[4] HANS BÜRGER-PRINZ, *Motiv und Motivation*, in: « Der Nervenarzt », XVIII-6, 1947.

Filosofia_in_Ita

nale standardizzata e automatica diviene una cosa insulsa, che non interessa e non soddisfa più le capacità della persona, questa si ritira indietro proprio dal lato lavoro del complesso sociale. È un nuovo aspetto di una grandiosa trasformazione delle strutture sociali che si compie passando oltre la singola personalità, per cui il carattere è « di fronte a queste tendenze sovraindividuali soltanto il luogo in cui si svolge qualcosa » (Bürger-Prinz). Nell'industria le sue conseguenze sono state decisive. A seguito della meccanizzazione, si è potuto sostituire in misura sempre maggiore l'operaio specialista di vecchio tipo col lavoratore qualificato o addirittura col manovale; di pari passo anche gli interessi spirituali hanno subito uno spostamento allontanandosi dal lavoro. Se il perfezionamento del lato tecnico della produzione consente orari di lavoro sempre più brevi, si continua in questo fatto, strano a dirsi, un'evoluzione iniziatasi dal lato interno: già da tempo il lavoratore cerca impulsivamente il contenuto della sua vita al di fuori del lavoro, solo che oggigiorno questo al di fuori non viene chiamato più, per la sua sostanza, « politica », bensì con un'espressione puramente formale e vuota « ricreazione ». Già una cinquantina d'anni fa Alfred Weber constatava [5] come i lavoratori si distanziassero parecchio dalla loro professione svalutata spiritualmente e materialmente e saparassero da essa il centro spirituale di gravità della loro esistenza, cercando nella « vita », soprattutto nella vita politica, ciò che il lavoro ormai non offriva affatto ovvero solo in parte: la personalità e la libertà. E anche come questo processo, senza poter essere arrestato, si continuasse nei ceti medi e superiori della società, i quali si trasformavano anch'essi in « strati di un'esistenza dipendente nel meccanismo morto ». Ragione per cui — cosa che Weber

[5] ALFRED WEBER, *Der Beamte*, in: « Die Neue Rundschau », 1910. Ristampa in: A. WEBER, *Ideen zur Staats - und Kultursoziologie*, 1927.

Filosofia_in_Ita

non aveva previsto — corrono a loro volta il rischio di divenire sostituibili da forze non qualificate.

Alfred Weber esprimeva ora il timore che queste persone potessero dimenticare di fare ciò che facevano i lavoratori — distanziarsi cioè spiritualmente dall'apparato —, il timore « che invece essi poco per volta considerassero la vita offerta loro dall'apparato come *la* vita, il lavoro limitato, standardizzato ed imposto, come *il* lavoro, e l'avanzamento di carriera come l'interesse della loro vita ». In questa situazione vedeva un'unica via d'uscita: « noi vogliamo tentare di salvare dal meccanismo noi stessi come esseri umani, come personalità, come forza vivente ». « E quando vogliamo valutare un uomo non gli domanderemo del lavoro e del suo contenuto, al massimo forse chiederemo come lo sbriga, se vi si perde, oppure se, pur eseguendolo con accuratezza, nel suo intimo ne rimane spiritualmente libero, se rimane — il che significa la stessa cosa — un essere vivente. »

Spesso le citazioni brevi acuiscono troppo la presa di posizione. Ciò che Weber, non a torto, temeva, era una gigantesca apparecchiatura in continua espansione, lo spauracchio di una macchina pseudovivente, sviluppantesi ancora per forza autonoma, dominata da timorosi pedanti o dai discendenti moderni delle divinità egiziane o cinesi, competenti ciascuna per una data funzione. Ma distanziarsi interiormente da tutto l'apparato, vale a dire dalla propria professione, e mantenersi spiritualmente liberi dal proprio lavoro significa in sostanza: cercare negli ambiti culturali della vita quella fresca vivezza dello spirito che si è dileguata dalle abitudini di tutti i giorni. Ma un orientamento così inteso su materiali culturali ricreativi può essere soltanto ricettivo, riuscire solo su un piano estetico; esso sfocia in un « sottile egoismo spirituale » (Gervinus) e va a finire in interessi i quali, per sublimi che possano essere, non sono in fondo che interessi « da consumatore », di ordine più elevato. Si noti che ri-

Filosofia_in_Ita

nunciamo qui a tener conto di un fenomeno che invece può verificarsi con facilità: che cioè una larga cerchia di funzionari, soprattutto dirigenti o responsabili di decisioni autonome, in politica, in economia, nella scienza, nell'amministrazione, giurisprudenza, eccetera, ed anche di liberi professionisti (medici, avvocati) debbano rinunciare a godere i benefici della riduzione degli orari lavorativi, e la sera debbano portarsi a casa gli atti da studiare ovvero visitare i loro pazienti. Per ora mettiamo pure in parentesi questa eventualità ed occupiamoci della necessità, postulata da Weber, di salvare la vivezza della personalità distanziandosi dall'attività professionale divenuta automatica e cioè coltivando la vita culturale. Sarebbe ridicolo prendere in parola un autore per asserzioni formulate almeno 50 anni fa, ma vorremmo trarne lo spunto per constatare una realtà di fatto generale:

Nella sua vera sostanza, la cultura è l'elaborazione attraverso secoli di eccelsi pensieri e di decisioni sublimi, è la nuova fusione di questi contenuti in forme stabili, in modo che oggi, indifferenti all'esigua capacità di animi angusti, possano essere trasmessi e tramandati. Così questi contenuti sfidano non soltanto il tempo ma anche gli uomini; ma sono sempre apparsi « inverosimili » e mai al sicuro da minacce. È impossibile conservare questi tesori mediante la sola contemplazione. Le forme strutturali di una cultura possono mantenersi in due soli modi: col fissarle in stereotipi oppure col rifonderle in forma novella. Nel primo caso riescono a conservare invariata la loro validità sociale perché attingono un rango di monopolio: come le religioni, gli schemi del pensiero giuridico romano o gli stilemi dell'arte egiziana hanno raggiunto l'evidenza di soluzioni definitive. Nel secondo, le creazioni culturali affermano il loro valore, di fronte a tendenze concorrenti, sotto forma mutata: è questo il caso, per scegliere esempi di attualità, del problema non ancora completamente risolto del teatro nei confronti del ci-

Filosofia_in_Ita

nema, oppure, in pittura, della rinuncia al realismo sotto l'influsso della fotografia.

Parimenti in due modi avviene la sicura distruzione o l'esautorazione delle forme culturali: per interventzionismo tecnico-funzionale diretto e per la perdita del loro ruolo sociale, cioè in ultima analisi proprio per il fatto che si trasformano in stimolanti di interessi individuali e soltanto estetici, divengono cibi prelibati. Nella pittura per es. vigeva come ovvio dall'antichità il principio dell'imitazione della natura, e qualsiasi perfezionamento dell'esistenza doveva comprovarsi alla fin fine come bellezza o sublimità; così dicevano le categorie fondamentali dell'Estetica, e intendevano qualcosa di visibile, di scaturiente dalla natura. Con la fine della cultura agricola — vale a dire al tramonto dell'età feudale — non si crede più a queste categorie. Oggi non rivivono nella pittura né la meditazione religiosa del Medioevo, né l'ostentato prestigio dei principi rinascimentali o la gioia di vivere del Barocco, e neppure l'« idealismo » di una borghesia apolitica e colta. La pittura non sa decidersi a divenire puramente decorativa, come quella pompeiana o del tardo Barocco, benché in fondo, senza accorgersene, proceda proprio in questa direzione. I raffinati problemi artistici della pittura astratta, gli stati d'animo estremi del surrealismo sono accessibili ormai soltanto a pochi, ma per costoro costituiscono godimenti squisiti. La « trasformazione » di un'arte ancorata nella sua tradizione secolare è oggi completa, e infine non ci si può più spiegare perché nelle scuole si impartisca ancora l'insegnamento del disegno, dal momento che il dilettante non ha più nulla a che vedere con quest'arte.

La posizione della cultura nella società odierna è resa anche più problematica dalla specializzazione, in favore della quale si schierano gli stessi « gerenti titolari della cultura ». Dall'instaurarsi dell'unilateralità e della consuetudine, fenomeni che accompagnano di necessità ogni specializzazione, derivano conseguenze

Filosofia_in_Ita

bivalenti: da un lato si rende possibile un perfezionamento pressoché illimitato delle prestazioni all'interno del campo delimitato — soltanto gli specialisti possono divenire dei virtuosi —; e dall'altro, come si è già detto, con questa abitualizzazione « i fattori che caratterizzano la personalità diventano relativamente indifferenti », e l'individuo, l'« indivisibile », scompare in un aspetto parziale di se stesso. In questo senso si può parlare con Karl Marx [6] di una « distinzione » « fra la vita dell'individuo fin dove essa è personale, e la vita dell'individuo sussunta ad un qualsiasi ramo del lavoro ed alle relative condizioni ». È questa la stessa distinzione che intendeva fare Alfred Weber nei passi da noi citati. Nell'aspetto razionalizzato e abitualizzato della nostra persona, ivi compresi emozioni, sentimenti e schemi di pensiero avviati ed affermati, le abitudini di ciascun « titolare di un ruolo » sono press'a poco analoghe a quelle del suo vicino di posto nell'apparato; e questa coincidenza, utile da una parte, è dall'altra il rovescio della medaglia dell'automatismo interiore con la sua tendenza a consolidarsi ed a mettersi al riparo dall'autocritica e dall'autocontrollo. Così la personalità, assorbita dalle diverse apparecchiature, impallidisce fino a trasformarsi in un avanzo, un *residuum personale*, anche quando lo specialista è uno specialista della formazione professionale. Lo ha visto anche Ortega y Gasset, e l'ha espresso con tagliente precisione, forse anche troppo spinta: « Chiunque può osservare in che modo insensato pensino, giudichino e agiscano oggi nella politica, nell'arte, nella religione e nei problemi generali della vita e del mondo gli eruditi e, al loro seguito, medici, ingegneri, finanzieri, ecc...; costoro sono il simbolo e, in misura non indifferente, i titolari della moderna egemonia delle masse, e la loro barbarie è il motivo immediato della demoralizzazione dell'Euro-

[6] MARX-ENGELS, *Deutsche Ideologie*, 1845-6 (trad. it.: *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1958).

Filosofia_in_Ita

pa. »[7] In questa formulazione un po' esagerata vi è un nucleo di verità, che ci è lecito esprimere perlomeno così: il funzionario specializzato con la sua qualificazione professionale di alto rango, acquisita oggigiorno così rapidamente, *non* potrà impedire la ricaduta nella barbarie.

[7] ORTEGA Y GASSET, *cit.*

Filosofia_in_Ita

IX

LA PERSONALITÀ

Filosofia_in_Ita

Numerose sono nella nostra epoca le voci che manifestano timore ed inquietudine per il futuro dell'individuo come essere indipendente. A giudizio di molti autori, le condizioni necessarie all'esistenza o anche soltanto alla genesi della personalità vanno peggiorando: non fa meraviglia, se, come dice in una delle sue osservazioni marginali, secche come un colpo di pistola, il Riesman,[1] « anche i ricchi hanno soffocato la pretesa di un mondo decoroso ». Ma questo problema presenta diversi aspetti, non può esaurirsi in un'unica asserzione, e pertanto vogliamo esaminarlo brevemente a conclusione del nostro saggio, riprendendo in tal modo il filo del ragionamento esposto nel capitolo precedente.

Lo slogan della personalità minacciata dalla cultura di massa è esatto solo per metà. In altra occasione [2] noi abbiamo sostenuto che non si è mai avuta al mondo tanta *soggettività* finemente differenziata e ricca d'espressività come oggi. Non soltanto lo dimostra un rapido sguardo alle arti moderne nel loro complesso e all'indulgenza incondizionata con la quale il pubblico accetta tutti i prodotti della smania di raffigurazione soggettiva; è un fatto che risulta anche da tutti i fenomeni da noi descritti nella quarta parte (*Il nuovo soggetti-*

[1] David Riesman, *op. cit.*, p. 476.

[2] A. Gehlen, *Mensch trotz Masse*, in: « Wort und Wahrheit », 8-1952, p. 584.

Filosofia_in_Ita

vismo). In fondo, viviamo nel secolo della psicologia, ovvero ci accingiamo solo ora ad uscirne: la varietà infinita delle caratteristiche individuali attira da un centinaio di anni l'interesse degli psicologi nell'arte e nella scienza, e il materiale trovato è più che sufficiente a soddisfarlo. Né si deve dimenticare che l'immediatezza della personalità vissuta nell'effetto di reciproca selezione è divenuta addirittura un principio della strutturazione sociale. Le relazioni sociali corrispondenti al rango ed alla posizione, ad impegni corporativi o professionali, vanno diminuendo dappertutto, e in cambio si osserva la tendenza a raggruppamenti inufficiali al di fuori degli interessi pubblici. Esiste, sottomano, una gran quantità di cosiddetti contatti « informali », piccole reti anonime — ma spesso molto influenti per via indiretta — di amicizie, di relazioni di fiducia o fondate su comunanza di idee, che si vedono soltanto nel singolo caso, che nessuno conosce per quanto oltrepassa il ristretto ambito dell'esperienza personale immediata, e che si costituiscono perlopiù per motivi puramente soggettivi, in virtù di reciproca benevolenza personale. L'epoca del livellamento collettivo è anche l'epoca dei piccoli raggruppamenti speciali, per i quali ci si adopera in modo concreto: un principio della fondazione di consorzi sociali che al Medioevo o al Barocco sarebbe parso addirittura incredibile. Dato il carattere prevalentemente soggettivo dei legami, la stabilità di questi gruppi informali è altrettanto imprevedibile quanto la portata del loro influsso. Così dal punto di vista sociologico essi presentano particolare interesse già perché segnano un limite all'indagine: le possibilità di accertamento falliscono per il carattere stesso del fenomeno.

Quanto si è detto valga per la personalità come soggetto: essa è parte integrante delle macro-società della civilizzazione di massa, e ne costituisce per così dire il precipitato chimico. Vi è però anche un secondo significato della parola personalità che dobbiamo trattare subito: è il super-esperto, l'uomo dalla grande

Filosofia_in_Ita

routine, che al tempo stesso è superiore alla *routine*; una figura indispensabile e freneticamente richiesta nell'economia, nella politica, nell'amministrazione; nel « tipo ideale », l'uomo dotato di vitalità ed energia lavorativa, intelligenza e lungimirante capacità sintetica, fermezza e iniziativa, ricchezza di idee e discrezione: in certo qual modo il successo personificato. La società moderna — su ciò non sussistono dubbi — esige e insieme genera questo tipo d'uomo, perché è una società aperta, che rompe di continuo con la propria tradizione, che avanza con ritmo impetuoso, ma nel contempo è sotto la costante minaccia di irrigidire nella *routine* perché funziona suddivisa in prestazioni specializzate. Perciò il super-pratico, l'uomo che, padrone assoluto della consuetudine, domina dall'alto la propria esperienza, è una delle sue figure chiavi. E si può dire senza esitare che questo tipo ideale si avvera molto spesso, benché sia difficile raggiungere i requisiti necessari e benché sia arduo il destino di coloro che, avendo preteso troppo dalle proprie forze, finiscono col doversi arrestare a mezza strada.

Questi due significati del nostro concetto non ne esauriscono peraltro ancora il contenuto: esiste anche la personalità nel senso — difficile a descriversi — di un valore qualitativamente fuori del comune. Siffatta personalità non può salvarsi appartandosi in margine ai duri meccanismi della vita sociale per mantenersi intatto l'organo per i « valori della cultura », perché tutto questo significa un godimento, e il godimento costituisce sì, per chi non è di idee troppo puritane, una possibile fonte d'energia, ma non un programma possibile. Inoltre la cultura, che vogliamo pensare ancora nell'ambito di questa concezione, non risulta salvata nella forma della specializzazione: la « barbarie della riflessione » (Vico) è quotidiana, lo specialista di cultura unilaterale non è affatto un garante della libertà, come rivela ovunque la storia contemporanea. E infine, per quanto lo specialista possa essere necessario in una

Filosofia_in_Ita

società razionalizzata al massimo come la nostra, la sua visuale, sorta nel mondo dell'artigianato e sviluppatasi dopo la sua immigrazione nella società industriale, non è affatto l'ultimissima istanza. Gli scopi razionali della società hanno oggi un'estensione enorme, l'individuo viene amministrato fino entro la sua vita interiore; e per far valere ragionevolmente questa preponderanza è sufficiente una formazione professionale facile ad acquisirsi in breve tempo. Un compito molto difficile invece, un'impresa che necessita stile personale ed è richiesta dal vincolo di fedeltà a valori extrarazionali, dalla responsabilità a noi addossata dalla storia, è far valere nel funzionamento razionale stesso motivi di più fine discrezione e di tatto qualitativo. È proprio questo che caratterizzava un tempo la forma elevata ed eticamente tollerabile p. es. della vita politica: il fatto che una specie di tacita intesa riguardo a ciò di cui era inammissibile dubitare manteneva la sua validità di norma tangibile, di convenzione, anche negli ambiti dove vigeva l'opportunità.

Le istituzioni della società moderna si sono ridotte al funzionale, o per meglio dire a ciò che si ritiene funzionale, anche e soprattutto perché per modificarle occorrerebbe semplificare situazioni incommensurabili. Quel che nello studio di culture tramontate, anche dell'antichità classica, ci attira e ci persuade in modo particolare è il carattere significativo, per molti rispetti simbolico, delle istituzioni: erano plurivalenti nelle loro funzioni, e forse proprio per questo più che funzionali. L'essenziale di una istituzione è il suo trovarsi al di sopra di ogni determinatezza: l'istituzione non deve essere soltanto utile e adeguata allo scopo nel senso più diretto, pratico, ma anche costituire un punto di collegamento e un « sostegno del comportamento » (*behavior support*) di interessi superiori, anzi dare il diritto e la possibilità d'esistere anche alle motivazioni più esigenti e più nobili. Solo allora soddisferà il profondo bisogno vitale — ma anche spirituale — che ha l'uomo

Filosofia_in_Ita

di durata stabile, di comunanza e di sicurezza; e potrà persino render raggiungibile qualcosa come la felicità, se questa consiste nel non restare soli quando si supera se stessi. Le istituzioni della cultura, sempre che non siano ancora trasformate in semplici strumenti di pompaggio della carriera, continuano ad occupare una specie di posizione di privilegio per il fatto che emanano qualcosa come la suggestione di un valore autonomo. Comprendendo anche un lato di utilità pratica, esse rendono stabili e durature cose fragilissime come la libertà e la cultura; beni spirituali che a loro volta, quando li si difende, impediscono che la programmazione funzionale e il calcolo dei possibili profitti divengano indipendenti, fine a se stessi. Vivere al di fuori delle istituzioni significa perciò per l'uomo « l'alienazione che consiste nell'avere la coscienza in due mondi differenti » (Hegel).

La conseguenza del disintegrarsi della società nell'epoca industriale è che le istituzioni vengono sostituite da organizzazioni e che i programmi utilitari, funzionali, non incontrano più freni né ostacoli, per cui assistiamo ad uno smoderato estendersi dell'arbitrio: chi ottiene il sopravvento nel contrapporsi e confondersi delle forze in gioco impone agli altri la sua idea con incredibile vigore; ne risulta un zig-zag a ritmo di crescendo. Le istituzioni stabili sono il gradimetro delle capacità di un popolo. Non è questione di vedere se determinate teorie siano giuste, bensì se si possa dar loro una forma nella quale i reciproci bisogni degli uomini si intreccino con i loro ideali, una forma *giuridica,* se vogliamo riprendere il concetto hegeliano del diritto: « La grande posizione del diritto: spirito facentesi reale. La natura è ciò che è. »[3] Così visto, il diritto è qualcosa di più ideale e nel contempo di più utile che non un sistema di indicatori stradali per l'ar-

[3] G. W. F. Hegel, *Randbemerkungen zur Rechtsphilosophie*, § 29 (trad. it.: *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1954).

Filosofia_in_Ita

rendevolezza degli intimiditi. E per quanto concerne questa idealità del cuore umano, il tono di « futilità da garzoni » (*Schäffle*) che assumono, parlandone, tanti intellettuali di oggi, non significa ancora che si è detta l'ultima parola.

Per questo, non si può conservare la cultura accanto all'apparato ma solo salvarla inserendola in esso. Dal punto di vista soggettivo possiede la cultura chi al cospetto delle realtà fattuali mantiene un istinto di selezione e di distanza, chi schiva la tirannide delle emozioni nel cuore allo stesso modo che quella delle astrazioni nella mente; chi sa intuire la molteplicità dei significati reconditi di una situazione, quel che essa racchiude di inespresso, di potenziale, di inesperito, di vulnerabile. Alla cultura è necessario un fondato ottimismo e, soprattutto, un'idealità intatta nell'umano, cioè l'ancora non definito contrario della diffidenza: consentire all'Altro di compiere qualcosa di eccezionale presupponendo con tutta naturalezza che rientri nelle sue capacità.

Parecchi ammetteranno quanto si è detto qui senza tuttavia poter scacciare l'impressione che si parli di qualcosa di estetico e inefficace, di ideali anemici. Una simile impressione va presa sul serio. In situazioni che isolano uno spirito più esigente di altri si rivela drasticamente la sua impotenza. Ma non è colpa di nessuno. Nella struttura della realtà le categorie superiori sono — come ha accertato la nuova ontologia — libere ed autonome di fronte alle categorie inferiori, ma quest'ultime sono in cambio le più forti.[4] Solo nelle istituzioni della società questo rapporto appare talora celato fin quasi alla sua inversione: quivi lo spirito, il buon gusto, la giustizia, paiono di tanto in tanto riuscire a far lavorare per loro gli interessi grossolani; aggrappandosi all'abito dell'egoismo si lasciano portare da quello ovun-

[4] NICOLAI HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, 1944, cap. 55.

Filosofia_in_Ita

que. Penetrati nella forma del comportamento, nella figura sotto la quale si cura il proprio vantaggio e si cerca il proprio utile, vengono trattenuti, irriconosciuti, in queste attività e possono ad ogni momento abbandonare la forma e presentarsi come contenuto. Così accade nel diritto: non appena si cerca metodicamente, con coerenza e sistematicità il proprio vantaggio, bisogna comprendervi dentro anche la fiducia dell'Altro, e già le cose si presentano come se nel calcolo del profitto personale si fosse celato fin dal principio, senza essere riconosciuto, un numero irrazionale che ora compare nel risultato: quale giustizia. Senza far concessioni alla giustizia, l'interesse egoistico non può trovare continuamente il suo tornaconto, e così la giustizia non lo molla dal suo abbraccio ma lo costringe a portarla con sé.

Costringere il contegno reciproco degli uomini nella forma del diritto significa pertanto dare agli ideali come libertà o giustizia una probabilità di materializzarsi. Anche se questo non significa la loro necessaria realizzazione — perché anche il diritto può venir esplicato sotto forma di abitudine meccanica, anzi per breve tempo anche sotto forma di inganno —, tali ideali sono però sempre possibili e realizzabili finché perdura l'istituzione. Le istituzioni mettono al sicuro una parte dell'esistenza e dell'efficacia dell'Ideale, e in ultima analisi quindi lo servono, se sottraendolo all'infido terreno della soggettività lo conducono sul solido piano delle realtà, dei bisogni e degli interessi ragionevoli.

Perciò gli antichi hanno eretto templi ai loro legislatori e ai fondatori delle loro istituzioni. Per le imprese e le gesta eccezionali ogni epoca ha i suoi nomi e le sue onoranze. Se pensiamo il concetto di personalità *cum emphasi*, come la produttività veramente ammirevole, non la troviamo oggi tanto nell'isolamento della cultura, nel campo letterario o artistico, quanto piuttosto là dove qualcuno si sforza di far valere le esigenze dello spirito entro il meccanismo stesso dell'apparato, quindi proprio di *non* distanziarsene. Chi

Filosofia_in_Ita

possiede la forza e la fantasia di conquistare ai valori spirituali più delicati e vulnerabili l'appoggio della robusta vita di tutti i giorni, chi ha l'energia mentale necessaria ad interpretare anche le situazioni, anzi le situazioni quotidiane, di percepirne tutte le qualità: quegli ha una personalità, ovvero è una personalità in senso specifico. Lo può soltanto chi è esente da soverchia prevenzione e da infatuamento — anche se perché qualcosa di ideale è divenuto in lui istintivo —, chi dunque non si lascia sfuggire la visione sintetica di se stesso e della situazione, e la rivela con il suo agire. L'elemento produttivo è l'inverosimile, e ciò che è inverosimile si conforma secondo complesse condizioni di attualità. In prima linea è oggi la capacità di esprimere nel proprio agire più motivi personali di quanto sarebbe necessario, di quanto viene previsto, di quanto fanno gli altri.

Proprio la « interpretazione » delle situazioni quotidiane è l'unico surrogato possibile di un comportamento fondato su decisioni definitive, che gli apparati funzionali della quotidiana vita sociale non ci consentono di attuare.

Una personalità: è questa un'istituzione per *un solo* caso.

Filosofia_in_Ita

Appendice

PSICOLOGIA SOCIALE

Filosofia_in_Ita

(I numeri in parentesi rimandano all'elenco bibliografico specifico, riportato alla fine di questa appendice)

La scienza, o meglio il gruppo di abbozzi per una scienza, a cui si dà il nome di « psicologia sociale », si trova in una fase di sviluppo rapida e poco perspicua, cosicché anche il presente tentativo d'orientamento non pretende affatto di darne una definizione definitiva. Per l'autore, la psicologia sociale costituisce un settore della sociologia; altri, soprattutto in America, la considerano una scienza-limite tra la psicologia e la sociologia. Data la straordinaria complessità degli oggetti della ricerca — ogni studioso, perdipiù, è anch'egli parte del suo stesso oggetto — non si possono fare grandi obiezioni se molti scritti, importanti nel loro genere, tentano di generalizzare nel senso di una pseudosistematica determinati approcci o aspetti parziali; oppure se le informazioni messe insieme sono sufficienti soltanto per teorie di « media generalità ». Allo stadio attuale della ricerca i tentativi si svolgono ancora paralleli sui più diversi piani logici e metodici; si è tuttavia iniziata la charificazione di alcuni più importanti postulati di metodo (18, *René König*).

Una delle classiche vie d'accesso alla psicologia sociale, quella che passa dalla psicologia individuale, è stata seguita non appena si è cominciata a notare l'estensione

Filosofia_in_Ita

e la profondità dell'impronta che l'individuo riceve dall'ambiente sociale. L'intera sociologia francese a partire da *Durkheim* († 1917) si è orientata di preferenza in questa direzione, che appare evidente anche in studi come quello di *Blondel* (2). Anche l'indirizzo psicoanalitico, che esaminiamo nella VII parte di questo saggio, concepisce la psicologia sociale come una scienza secondaria in senso logico, richiesta dalla psicologia del singolo individuo. La scuola francese manifesta qua e là la tendenza a considerare autonoma la vita psichica collettiva e ad anteporla, per la sua importanza, alla vita psichica individuale.

Molto più diffuso è oggi un altro genere di lavoro, consistente nell'eseguire le indagini su gruppi poco numerosi e direttamente osservabili, nel compiere con essi veri e propri esperimenti. È la disciplina che si denomina « dinamica dei gruppi », si veda lo *Hofstätter* (13). Le prime esperienze, specialmente con gruppi di discussioni, si ebbero in Germania intorno al 1930, e il metodo rivelò varie possibilità di applicazione: esso consente infatti di introdurre misurazioni, numerazioni, scale e formule, e di esaminare su modelli in piccolo, con una specie di analisi di laboratorio, importanti situazioni e processi sociali. Alcuni concetti che ne sono derivabili, come quelli di ruolo, differenziazione di rango, valutazioni e determinazioni collettive, identificazione, ecc., sono concetti specifici della psicologia sociale; talora si possono osservare nella loro genesi i fenomeni ad essi corrispondenti e trarne, con la dovuta precauzione, conclusioni relative a « situazioni vere ». Gli scritti di *Hofstätter* (11 - 13) informano ampiamente su questo genere di indagine, condotto su larghissima base soprattutto negli Stati Uniti d'America; si confronti anche l'appendice di (13) e il testo di (18).

Vi è una serie di manuali americani che presuppongono poche conoscenze speciali e trattano anche materiale poco specializzato, di vario genere. Di solito pon-

Filosofia_in_Ita

gono al centro concetti come adattamento, comportamento condizionato, comunicazione, ruolo nella società, norme e valori sociali, ecc., e ordinano il materiale partendo da questo centro. Rammentiamo tra essi il volume di *F. L.* e *R. E. Hartley* (8), pubblicato anche in traduzione tedesca. Tali lavori ci consentono di fare un'osservazione generale:

Le rapide trasformazioni verificatesi anche negli U.S.A., trasformazioni che anzi vi hanno raggiunto quote e dimensioni massime per il sovrapporsi dei complessi problemi di una società mista di molte nazionalità e generazioni, hanno provocato un concentrarsi dell'interesse sulle questioni sociologiche e socio-psicologiche con un'intensità sconosciuta in Europa. Il vasto impiego di persone e di mezzi della ricerca, impensabile in altri Paesi, ha dato alla psicologia sociale un incremento decisivo. In queste ricerche la tendenza all'esattezza sperimentale ed alle formulazioni matematiche si concilia non di rado con un orientamento politico-pedagogico che tende a diminuire gli attriti, evitare i conflitti e apportare distensione, a prediligere problemi di contatto netto. Questa forma di opportunità, altrettanto ragionevole quanto comprensibile, lascia adito alla supposizione che il grado di oggettività neutrale introdotto da formule ed equazioni non sia né raggiungibile né forse desiderabile in indagini di questo genere.

Si ha anche l'impressione che le ricerche sociologiche e socio-psicologiche non sarebbero state condotte su scala così vasta e con tanta passione negli Stati Uniti, se vi si fosse potuta sviluppare una letteratura socialista, labourista o marxista dell'entità approssimativa di quella che viene prodotta da decenni in Europa. L'interesse sociologico ovvero socio-psicologico appare talora come un trasferito interesse alle riforme sociali, analogamente a quanto è accaduto in Europa ma per motivi contrari: in America, perché la letteratura socio-riformistica ovvero socialrivoluzionaria non è mai cominciata, e sul vecchio continente perché si è già smorzata.

Filosofia_in_Ita

Anche in Germania, per motivi molto diversi, si sente il bisogno di una specie di analisi generale della situazione culturale e sociale, e soprattutto perché a seguito di molte rivoluzioni e trasformazioni sociali radicali la nostra società, il nostro stesso popolo si è, per così dire, da un lato avvicinato a se stesso, dall'altro, e contemporaneamente, se ne è allontanato. Già alla sua prima edizione (6) il presente saggio voleva soddisfare a tale bisogno: da questo punto di vista è paragonabile ad altri, p. es. al volume di *Freyer* (5), che adottano una impostazione analoga. Pur avendo certe affinità con i temi della critica culturale divenuti così frequenti in Germania con lo Spengler, il nostro saggio ha voluto dedicarvi una discussione particolare (parte VI): questa tematica è stata in campo internazionale la primissima forma nella quale una società che apprendeva d'essere problematica ha impostato il suo problema anche come problema psicologico. Il nostro metodo tuttavia non è quello sperimentale, che in senso rigoroso è accessibile soltanto alla ricerca dinamica dei gruppi e ad un altro ramo del quale non ci siamo occupati ma che fa buoni progressi nell'autocontrollo e nell'esattezza del metodo: la demoscopia (sondaggio dell'opinione pubblica). Né abbiamo scelto il metodo dell'osservazione qualificato da *König* (18) come « sottostante in un qualche modo al controllo »: il nostro è piuttosto quel metodo intuitivo che una generazione fa si sarebbe detto anche « fenomenologico ». Su questo punto diremo, per concludere, ancora alcune parole.

Quando nell'ambito di grandi rivolgimenti o di nuovi orientamenti storico-sociali si manifestano, cosa in fondo ovvia, anche fenomeni psichici collettivi di nuovo genere, occorre in primo luogo registrarli e indi descriverli. Ciò è di pertinenza esclusiva dell'intuizione, la quale deve raggiungere un certo grado di articolata chiarezza, prima che si possa pensare ad un'analisi concettuale più precisa, al problema dei nessi e dei rapporti, ed eventualmente ad esperimenti. E inoltre non

Filosofia_in_Ita

vi è modo migliore per mettersi al sicuro dalla fede in ipotesi frammentarie o limitate che non sforzarsi continuamente di ampliare la propria visione delle cose. Perciò è giusto che il libro di *Riesman* (15), che procede per via puramente intuitiva, abbia avuto un deciso successo persino nella società americana, già oggetto di minuziose analisi.

Allo stadio odierno del nostro sapere sono probabilmente inevitabili le ipotesi teoriche immature; anche noi abbiamo fatto alcuni tentativi nella VI parte. È ridicolo pretendere di essere sicuri di se stessi in questo campo, soprattutto in Germania, dove le trasformazioni sono state più profonde che altrove — per cui dall'esterno si possono imparare molte cose preziosissime, ma non tutto — e dove all'interno del Paese l'indagine socialpsicologica autonoma è appena agli inizi (p. es. 1, 9, 10): tra questi, gli studi di *Hellpach* sono anch'essi in gran parte di tipo intuitivo-descrittivo, ma procedono fin troppo presto a determinare i concetti.

Hofstätter (12, p. 47) ha messo giustamente in rilievo come la maggior parte degli studiosi di psicologia sociale abbiano escogitato nei loro lavori un atteggiamento eclettico che non si impegna completamente per nessuna delle varie impostazioni ma attinge a seconda del bisogno dall'una o dall'altra. « A quanto pare ciò è anche inevitabile, perché finora nessuna delle posizioni d'origine è sviluppata in modo tale da distinguersi con nitida chiarezza dalle altre. » Stando così le cose, è senz'altro possibile che alcune prese di posizione del presente saggio si rivelino insostenibili; quanto ad altre, noi speriamo che potranno contribuire all'ulteriore sviluppo, per ora ancora eclettico, della nostra scienza. L'autore sarebbe molto contento se l'interesse che la prima edizione ha costantemente incontrato dal 1949 in poi fosse la conseguenza della riconosciuta utilità di alcuni giudizi e alcune affermazioni ivi contenuti.

Filosofia_in_Ita

Il seguente elenco bibliografico aggiunge alle opere citate qui nel testo altre che possono parimenti servire ad una prima introduzione all'argomento.

1 Beck, W., *Grundzüge der Sozialpsychologie*, 1953.

2 Blondel, Ch., *Introduction à la psychologie collective*, 1928 (trad. it.: *Psicologia collettiva*, Firenze, Sansoni).

3 Brinkmann, C. (a cura di), *Soziologie und Leben*, 1952.

4 Dewey, J., *Human Nature and Conduct*, 1922 (trad. it.: *Natura e condotta dell'uomo*, Firenze, 1958).

5 Freyer, H., *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1955.

6 Gehlen, A., *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, 1949.

7 Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925.

8 Hartley, E. L. e R. E., *Fundamentals of Social Psychology*, 1952.

9 Hellpach, H., *Sozialpsychologie*, 1933, 3ª ed. 1951.

10 —, *Sozialpsychologie*, in: *Handbuch der Soziologie*, a cura di Ziegenfuss, 1956.

11 Hofstätter, P. R., *Einführung in die Sozialpsychologie*, 1954.

12 —, *Sozialpsychologie* (Sammlung Göschen, vol. 104/104ª), 1956.

13 —, *Gruppendynamik* (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, vol. 38), 4ª ed. 1962.

14 Lindzey, G. (a cura di), *Handbook of Social Psychology*, 2 voll. Cambridge/Mass., 1954.

15 Riesman, D., *The Lonely Crowd*, 1950 (trad. it.: *La folla solitaria*, Bologna, 1956).

Filosofia_in_Ita

16 SCHELSKY, H., *Soziologie der Sexualität* (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, vol. 2°), 12ª ed. 1962.

17 WOODARD, J. W., *Social Psychology*, in: GURVITCH, *Twentieth Century Sociology*, New York, 1945.

Fondamentale per il metodo:

18 KÖNIG, RENÉ (a cura di), *Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung*, 1956.

Filosofia_in_Ita

CENNI BIBLIOGRAFICI

ALSBERG, P., *Das Menschheitsrätsel*, 1922.

ANDERS, GÜNTHER, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956 (trad. it.: *L'uomo è antiquato*, Milano, Il Saggiatore, 1963).

ARISTOTELE, *Politeia*.

BAUMGARTEN, ED., *Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluss Emersons auf Nietzsche*, « Jhb. f. Amerikastudien » I/1956, pagina 113.

BENN, GOTTFRIED, *Die Stimme hinter dem Vorhang*, 1952.

—, *Doppelleben*, 1950.

—, *Probleme der Lyrik*, 1951.

—, *Über mich selbst*, 1956.

BERGSON, HENRI, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in: *Oeuvres complètes*, Paris, 1945 (trad. it.: *Le due fonti della morale e della religione*, Milano, Comunità, 1966).

—, *L'évolution créatrice*, in: *Oeuvres complètes*, Paris, 1945, vol. II (trad. it.: *L'evoluzione creatrice*, Bari, Laterza, 1964).

BLONDEL, *Introduction à la psychologie collective*, Paris, 1928 (trad. it.: *Psicologia collettiva*, Firenze, Sansoni).

BOVERI, MARGRET, *Der Verrat im 20. Jahrhundert*, 1956, 1957, 1960.

BÜRGER-PRINZ, HANS, *Motiv und Motivation*, in: « Der Nervenarzt », XVIII/6, 1947.

BURCKHARDT, J., *Die Zeit Constantins des Grossen*.

BRUHAT, JEAN, *Les Journées de Février 1848*, Paris, 1948.

BURNHAM, JAMES, *The Managerial Revolution*, 1941.

DESCARTES, RENÉ, *Discours de la méthode*, VI (trad. it.: *Discorso sul metodo*, Bari, Laterza, 1928).

DEWEY, JOHN, *Art as Experience*, 1934 (trad. it.: *L'arte come esperienza*, Firenze, La Nuova Italia, 1951-66).

EINSTEIN, ALBERT, e INFELD, LEOPOLD, *Evolution of Physics*, New York, 1938 (trad. it.: *L'evoluzione della fisica*, Torino, Einaudi, 1955).

ERMATINGER, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung*, 1935.

ERNST, MAX, *Histoire naturelle*, 1926.

—, *Paramythen*, 1955.

FINER, *Die Zukunft der Staatsform*, trad. ted.: 1947.

FRANZEN, ERICH, *Die moderne Epik und die deutsche Öffentlichkeit*, in: « Merkur », 92, 1955.

Filosofia_in_Ita

FREUD, SIGMUND, *Jenseits des Lustprinzips*, 1921.
—, *Neue Folge der Einführung in die Psychoanalyse*, 1933.
—, *Totem und Tabu*, 3ª ed. 1922 (trad. it.: Bari, Laterza, 1964).
—, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, XXII, 2ª ed. 1921.
FREUD, M., *Georges Sorel*, 1932, p. 370.
FREYER, HANS, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1955.
GEHLEN, ARNOLD, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 5ª ed. 1955.
—, *Mensch trotz Masse*, in: « Wort und Wahrheit », 8/1952, p. 584.
—, *Urmensch und Spätkultur*, 1956.
GERVINUS, GEORG G., *Geschichte der deutschen Dichtung*, vol. V, 1874.
GEULINCX, ARNOLD, *Ethica*, in: *Opera philosophica*, 3 voll., den Haag 1891-93.
GIEDEON, S., *Architektur und Gemeinschaft*, 1956.
HARTMANN, NICOLAI, *Der Aufbau der realen Welt*, 1944.
HAUSENSTEIN, WILHELM, *Kairuan*, 1921.
HEICHELHEIM, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* I, 1938.
HEGEL, G. W. F., *Randbemerkungen zur Rechtsphilosophie*, 1921 (trad. it.: *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1954).
HELLER, PETER, *Phantasie und Phantomisierung*, in: « Merkur », 103, 1956, p. 921.
HELLPACH, W., *Sozialpsychologie*, in: « Hdb. der Soziologie », a cura di Ziegenfuss, 1956.
HÖHN, E., e E. P. SCHICK, *Das Soziogramm*, 1954.
HOFSTÄTTER, PETER R., *Die Psychologie der öffentlichen Meinung*, 1949.
—, *Einführung in die quantitativen Methoden der Psychologie*, 1953.
—, *Gruppendynamik*, 1957.
—, *Sozialpsychologie*, 1956.
HOLST, E. v., e H. MITTELSTAEDT, *Das Reafferenzprinzip*, in: « Die Naturwissenschaft », 37/1950.
HOWALD, ERNST, *Die Kultur der Antike*, 1936.
HUIZINGA, JOHAN, *Homo Ludens*, 1938 (trad. it.: Milano, Il Saggiatore, 1964).
—, *Im Schatten von morgen*, trad. ted. 1935.
JASPERS, KARL, *Max Weber*, 1932.
KAHRSTEDT, ULRICH, *Geschichte des griechisch-römischen Altertums*, 1953.
KEITER, F., *Die Naturvölker*, « Hdb. der Soziologie », 1956, p. 673.
KLAGES, LUDWIG, *Stammbegriffe der Charakterkunde*, in: « Universitas », Nov. 1947, p. 1334.
KRAFT, G., *Der Urmensch als Schöpfer*, 1948.
LEVY-STRAUSS, CLAUDE, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949.
MACKENROTH, GERHARD, *Bevölkerungslehre*, 1953.
MALINOWSKI, BRONISLAW, *A Scientific Theory of Culture*, 1944.
MARITAIN, JACQUES, *Le songe de Descartes*, 1952.
MARX-ENGELS, *Deutsche Ideologie*, 1845 (trad. it.: *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1958).
MCDOUGALL, WILLIAM, *Psychoanalyse und Sozialpsychologie*, 1947.

Filosofia_in_Ita

MEAD, MARGARET, *And Keep yonr Powder Dry*, 1942.
MORENO, J. L., *Die Grundlagen der Soziometrie*, trad. ted.: 1954.
MURDOCK, G. P., *Social Structure*, 1949.
ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *La rebelión de las masas*, 1930 (trad. it.: *La ribellione delle masse*, Bologna, Il Mulino, 1962).
—, *Vom Menschen als utopischem Wesen*, 1951.
PARETO, VILFREDO, *Traité de sociologie générale*, 1917 (trad. it.: *Trattato di sociologia generale*, 2 voll., Firenze, Barbera, 1916).
PRADINES, *L'esprit de la religion*, 1941.
RANK, OTTO, *Der Künstler*, 1907.
RIESMAN, DAVID, *The Lonely Crowd*, 1950 (trad. it.: *La folla solitaria*, Bologna, Il Mulino, 1956).
RÖPKE, WILHELM, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, 5ª ed. 1948.
SARTRE, JEAN-PAUL, *Situations*, 3 voll., 1947-9.
SCHELER, MAX, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928.
—, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* II, 1923.
SCHELSKY, HELMUT, *Im Spiegel des Amerikaners*, in: « Wort und Wahrheit », 5/1956, p. 373.
SCHMIDT, HERMANN, *Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen*, « Ztschr. VDI », 96, N. 5.
SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II (trad. it.: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, Laterza, 1928-30).
SCHUMPETER, JOSEPH, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, 1942 (trad. it.: *Captialismo, socialismo e democrazia*, Milano, Comunità, 1964).
SEDLMAYR, HANS, *Die Revolution der modernen Kunst*, 1961.
SHAFFER, L., *Psychology of Adjustment*, 1936.
SOMBART, WERNER, *Der moderne Kapitalismus*, vol. 3, 1927.
SOROKIN, PITIRIM A., *Crisis of onr Age*, New York, 1941.
SPENGLER, OSWALD, *Untergang des Abendlandes* (1918-1922) 1950 (trad. it.: *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 1954).
DE STAËL, MME A. L. G., *De l'Allemagne* II.
STROHM, H., *Tyche*, 1944.
THIBON, GUSTAVE, *Retour au Réel*, 1943.
TOCQUEVILLE, A. C., *De la démocratie en Amérique*, in: *Oeuvres complètes*, Paris 1951, tomo I, vol. II, p. 324 (trad. it.: *La democrazia in America*, Bologna, Cappelli, 1957).
TÖNNIES, FERDINAND, *Kritik der öffentlichen Meinung*, 1922.
TOMAN, WALTER, *Dynamik der Motive*, 1954.
TOYNBEE, ARNOLD, *A Study of History*, 6ª ed., London, 1956-7, 2 voll.
VEBLEN, THORSTEIN, *The Place of Science in the Modern Civilization*, 1920.
VARAGNAC, A., *De la préhistoire au monde moderne*, Paris 1954.
WAGNER, R., *Biologische Reglermechanismen*, in: « Ztschr. VDI », 96, N. 5.
WALTHER, A., *Probleme im Wechselspiel von Mathematik und Technik*, in: « Ztschr. VDI », 96, N. 5.
WEBER, ALFRED, *Der Beamte*, in: « Die neue Rundschau », 1910. Ristampa: *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, 1927.
—, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935.

Filosofia_in_Ita

—, MAX, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, 4ª ed., 1947 (trad. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1966).
WHISTLER, JAMES MACNEILL, *The Gentle Art of Making Enemies*, London, 1890.
WHITEHEAD, A. N., *Religion in the Making*, 1926.
WIENER, NORBERT, *Mensch und Menschmaschine*, 1952.
WORRINGER, WILHELM, *Fragen und Gegenfragen*, 1956.
« Jahrbuch der öffentlichen Meinung », 1947-1955, Allensbach 1956.
« Jahrbuch für Sozialwissenschaft », vol. I, 1950.

Filosofia_in_Ita

INDICE

Prefazione di Antimo Negri . . . . . I/XXXII

I - L'UOMO E LA TECNICA

1. L'elemento organico e la sua sostituzione . . 9
2. Epoca moderna: la sovrastruttura 17
3. La tecnica soprannaturale: la magia . . . 20
4. Oggettivazione e agevolazione 26
5. L'automazione 31

II - FENOMENI CULTURALI DI NUOVO GENERE

1. L'astrattezza 37
2. Il diffondersi della mentalità empirica . . . 44
3. La controtendenza al primitivismo . . . 53
4. La diffusione di schemi del pensiero tecnico . 58

III - REPERTI SOCIO-PSICOLOGICI

1. Adattamenti 65
2. La perdita dell'esperienza 73
3. Opinioni, esperienze di seconda mano . . . 78
4. Esperienza ed ethos 85

IV - IL NUOVO SOGGETTIVISMO

1. Il trasformarsi dei modi dell'esperire psichico . 95
2. Rapporti tra l'esterno e l'interno 103
3. Finzioni e giochi 107

Filosofia_in_Ita

V - L'ORIZZONTE SECOLARE

1. Morale agricola e morale industriale . . . 117
2. Sovvertimento e ascetismo 125

VI - EPOCHE CULTURALI CRITICHE

1. Problemi di culture in declino 137
2. Auto-obiezioni 142
3. L'indeterminatezza, contrassegno della nostra epoca 149

VII - PSICOLOGIA SOCIALE E PSICANALISI

1. Osservazioni sull'opera di Freud 159
2. I limiti dell'applicazione socio-psicologica . . 165
3. Principio del piacere e principio smascherante 170

VIII - AUTOMATISMI

1. La schematizzazione del comportamento . . 177
2. Perizie psicologiche 183
3. Specializzazione e formazione 187

IX - LA PERSONALITÀ 197

Appendice: PSICOLOGIA SOCIALE . . . 207

CENNI BIBLIOGRAFICI 215

Filosofia_in_Ita

Finito di stampare per conto della
SugarCo Edizioni S.r.l.
dalla New Press - Como
Aprile 1984

Filosofia_in_Ita